MASTER NEGATIVE
NO. 93-81206-1

AUTHOR:

TITLE:

ANTHOLOGIE DES PHILOSOPHES ...

PLACE:

PARIS

DATE:

[C1931]

Master Negative #

93-81206-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

194
An86 Anthologie des philosophes français contemporains. Paris, Éditions du Sagittaire, [1931] 4. éd.
535 p. $19\frac{1}{2}$ cm.

"Introduction de l'éditeur" signed: L. P.-Q. [Leon Pierre-Quint].
With brief notices and biographies of the authors.

D109.3
An8 Copy in Butler Library of Philosophy. [1931]

12642

Restrictions on Use:

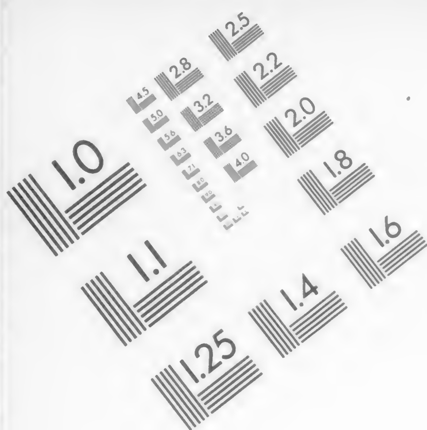
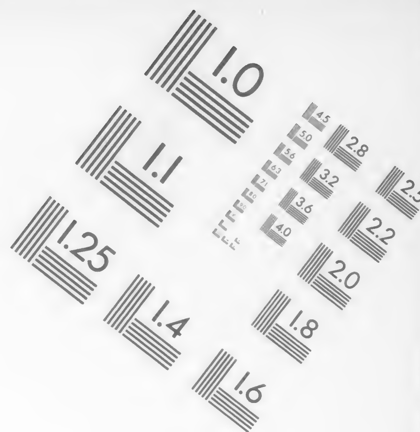
TECHNICAL MICROFORM DATA

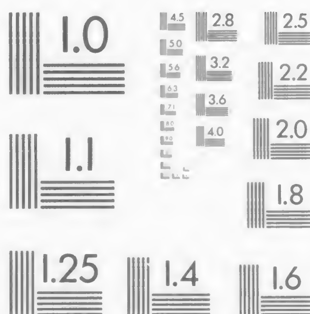
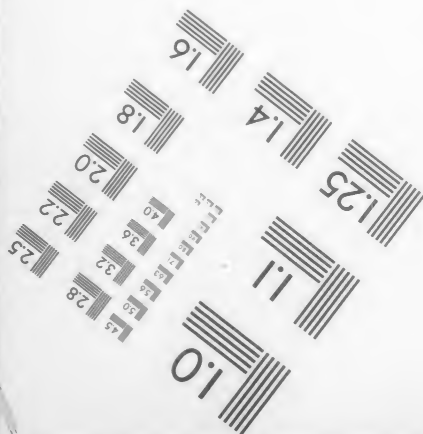
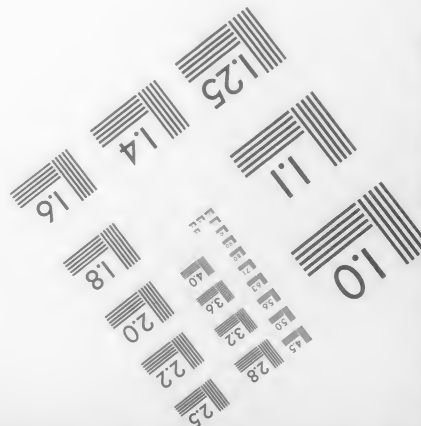
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 3-23-93 INITIALS MCY
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

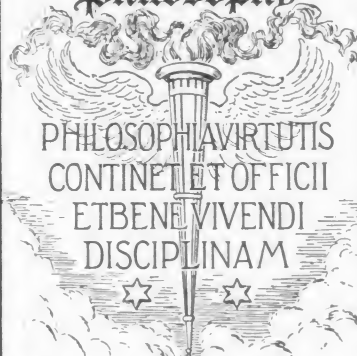


AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202


Butler Library of Philosophy
PHILOSOPHIA VIRTUTIS CONTINET ET OFFICII ET BENE VIVENDI DISCIPLINAM
Columbia University

ANTHOLOGIE
DES
PHILOSOPHES FRANÇAIS CONTEMPORAINS

DANS LA MÊME COLLECTION

Anthologie de la Nouvelle Poésie française.
Anthologie de la Nouvelle Prose française.
Anthologie des Essayistes français contemporains.
Anthologies étrangères.

En préparation :

Anthologie de la Psychiâtrie.
Anthologie de la Pédagogie.
Anthologie des Journalistes.

ANTHOLOGIE
DES
PHILOSOPHES FRANÇAIS CONTEMPORAINS

ÉDITIONS DU SAGITTAIRE
(Anciennes Éditions Kra)
20, RUE HENRI-REGNAULT, 20
PARIS - XIVe

INTRODUCTION DE L'EDITEUR

Après le succès de notre Anthologie de la Nouvelle Poésie Française *et de nos* Anthologies de Poésie étrangère, *de notre* Anthologie de la Nouvelle Prose Française *et de notre* Anthologie des Essayistes Français, *nous avons décidé de publier une* Anthologie des Philosophes Français Contemporains. *Nous ne croyons pas qu'il existe, à l'heure actuelle, en un volume d'un format courant et d'un prix moyen, un recueil qui comprenne les textes des principaux philosophes de notre temps et qui donne ainsi une vue rapide du mouvement philosophique d'aujourd'hui.*

Nous avons suivi, pour le choix de ces textes, les directives essentielles qui nous ont guidés dans les ouvrages précédents de cette collection. Nous n'avons donc pas cherché à établir un recueil de morceaux choisis, mais nous nous sommes efforcés de montrer ce qu'est le mouvement philosophique contemporain dans ce qu'il a de réellement vivant.

C'est ainsi qu'un certain nombre de noms célèbres, tels que Frédéric Rauh, Emile Boutroux, Renouvier, Lachelier, ne figurent pas dans notre Anthologie, *soit que leur influence n'apparaît pas actuellement, soit que cette influence ne s'accuse plus qu'à travers les écrits de leurs successeurs et de leurs héritiers.*

Nous avons cependant placé en tête de ce présent recueil les quelques grands ancêtres, les quelques puissantes personnalités de la fin du dix-neuvième siècle, qui sont directement à la source du mouvement contemporain.

Enfin, nous avons cherché à suivre ce mouvement jusque chez les plus jeunes philosophes, jusque chez ceux dont la pensée paraît déjà donner des indications précieuses sur le travail idéologique qui se fait et qui se fera.

Sans doute nous nous trouvons en présence des nombreux philosophes de notre temps, comme devant les essayistes, en face d'une multitude de tendances diverses et contradictoires. Il semble que la plupart des écoles du passé sont parvenues à se renouveler, à s'adapter à notre époque, à persévérer jusqu'à nous et, aujourd'hui encore, à se faire représenter.

C'est même cette multiplicité de positions coexistantes qui peut caractériser la pensée moderne. Chaque grand philosophe qui crée un système, comprenant désormais qu'il est impossible d'apporter d'un coup une explication absolument définitive du monde, appelle des disciples pour continuer son œuvre en la perfectionnant. Il met tout son espoir dans l'école qui doit faire durer son nom. Il y a donc presque autant d'écoles ou de groupements que de philosophes, groupements qui ne sont bien souvent représentés que par un seul homme.

Cependant, si la pensée philosophique paraît ainsi se fractionner, — en perdant son aspect monumental, elle s'est rapprochée de la vie. Elle devient, de moins en moins, une spécialité réservée uniquement à des techniciens. Le grand public a tendance à s'y intéresser. On saisit les rapports de la philosophie et des différents domaines de l'activité humaine : économie politique, politique, littérature, art...

Aussi avons-nous tenu à faire figurer dans le présent volume les auteurs qui ont justement, en deça de la pure philosophie, une influence sur le mouvement général de notre époque. Et nous n'avons pas hésité à sacrifier des auteurs honorables, mais trop uniquement spécialisés dans le domaine de l'enseignement ou de l'histoire pure.

Au milieu de cette diversité de positions individuelles, le lecteur retrouvera, avec plus d'acuité que jamais, les grands conflits qui ont éternellement opposé les esprits. Matérialistes et idéalistes continuent à s'affronter, monistes et dualistes, déterministes et partisans de la liberté, conformistes et révolutionnaires...

A travers toutes ces tendances, on aperçoit peu à peu avec netteté les limites de l'esprit humain. Si, en évoluant, le mouvement philosophique ne semble pas nous apporter de résultats positifs, certains résultats négatifs paraissent acquis une fois pour toutes. Nous commençons à dégager le rôle et la place de l'intelligence, de même que la situation de la terre par rapport à l'univers. Cette critique poursuivie par Kant, Bergson, Poincaré, renouvelée par Meyerson, attribue à la raison une puissance de plus en plus relative. La philosophie contemporaine nous enseigne, à mesure que s'étendent nos connaissances, que celles-ci sont à l'échelle de l'homme.

Cependant, l'aspiration à l'absolu, qui est au fond de la conscience humaine, reste impérissable. Tandis que toute une lignée de philosophes s'appliquent à marquer les bornes de la raison, d'autres philosophes, plus ou moins hégéliens, comme les quelques jeunes penseurs qui figurent à la fin de ce présent ouvrage, persévèrent à la recherche d'un progrès de cette raison dépassant ses cadres actuels. L'espoir d'une raison surhumaine hante toujours l'homme. Autour

de la grandeur et de la petitesse de l'homme se rallient toute la pensée : l'esprit mystique et l'esprit critique.

Nous remercions ici vivement M. Arnaud Dandieu, qui a bien voulu collaborer à l'établissement de ce présent livre et qui nous a rendu de si précieux services. Nous publions, dans la Préface *qui suit, l'impression générale qu'il a dégagée personnellement du tableau d'ensemble que représente cette* Anthologie. *Ainsi chaque lecteur tirera sans doute de ces lectures un point de vue particulier. Telle est une des raisons d'être d'un ouvrage de ce genre.*

L. P.-Q.

PREFACE

Parmi les auteurs cités, le lecteur reconnaîtra facilement que les écoles ou les doctrines officielles (si l'on entend par là celles qui sont professées dans les diverses universités) ne sont guère représentées que par leurs chefs de file. On peut placer à côté de ces noms ceux des principaux représentants des doctrines rattachées aux enseignements des Eglises. En face ou en marge de ce parterre de princes, les hétérodoxes les plus notoires et surtout les plus pénétrants constituent un groupe fort peu homogène, mais auquel nous avons avec intention consacré des pages relativement nombreuses.

Cette anthologie comprend des éléments extrêmement divers, qu'il semble d'abord difficile de considérer autrement qu'un par un. Le lecteur reconnaîtra cependant aisément ceux qu'on peut appeler conformistes, qu'ils soient thomistes, cartésiens ou sociologues, et ceux qui, hétérodoxes et non conformistes, sans constituer un groupe homogène, ont du moins en commun le caractère de ne se rattacher qu'indirectement ou simplement par les coups qu'ils leur portent, aux doctrines généralement reçues.

Quoi qu'il soit impossible de tracer une ligne de démarcation précise entre ces deux larges groupes, il semble que,

tandis que l'un se caractériserait par un attachement de plus en plus formel au rationalisme cartésien ou thomiste, l'autre, d'ailleurs incohérent, trouverait une espèce d'unité dans sa volonté de faire, au sein même des grands problèmes, une place aux divers aspects de l'irrationnel, soit pour triompher de ses abîmes, soit pour s'y laisser flotter.

Devant ce panorama, une première constatation s'impose : concret et abstrait, continu et discontinu, monisme spiritualiste et croyance à la multiplicité du réel coexistent au sein des nouvelles philosophies anglo-saxonnes; en Allemagne, l'école phénoménologique a renouvelé profondément l'enseignement philosophique; les problèmes du réel intuitivement et affectivement perçu sont abordés de front par des penseurs dégagés des chaînes kantiennes ou hégéliennes : au delà de Husserl, Heidegger remonte vers les sources mêmes de la métaphysique; au contraire, la philosophie universitaire française, appuyée sur le rationalisme et le déterminisme des physiciens et d'une manière générale des savants, demeure à peu près entièrement cartésienne au sens le plus traditionnel du mot. Si la dialectique hégélienne refoulée dans les sciences sociales ou contredite par le succès de la logique mathématique, a fléchi, la dialectique cartésienne, elle, modifiée au gré des nouvelles formes du langage, affirme plus que jamais le triomphe de l'analyse et de l'abstraction. La tradition philosophique cartésienne, chaque fois qu'elle est près de céder, n'a qu'à se retourner vers la science pour y trouver, fût-ce aux dépens de la pensée, un vocabulaire et des arguments nouveaux.

S'en tenir à cette première constatation serait pourtant avoir de la pensée française contemporaine une idée bien superficielle, et d'ailleurs conforme à celle qui est généralement répandue hors de nos frontières, tant par les Français en voyage que par les étrangers qui croient connaître — et même aimer — notre pays. Il convient de préciser que l'ossification de la pensée semble être en France le fait à peu près exclusif de l'enseignement officiel. La littérature et l'art ont donc pu échapper facilement à ce danger, les pontifes servant même à l'occasion d'utiles repoussoirs. Au contraire, la pensée philosophique, qu'elle le veuille ou non, demeure étroitement liée à l'enseignement philosophique; son royaume est peut-être le plus grand, mais il ne saurait subsister qu'en dehors de la vie mondaine. L'école est son refuge et son champ d'action. D'autre part, même dans le domaine purement philosophique, la rigueur de la scolastique qui gouverne aujourd'hui presque tout l'enseignement, est beaucoup plus explicable sans doute par une réaction que par le développement des tendances propres à la nouvelle pensée française. Le jour où Auguste Comte délégua Alfred Sabatier au Gesu de Rome pour y négocier l'alliance des forces positivistes avec celles des Jésuites contre toutes les forces de l'anarchie moderne, il n'agissait certes point en désespéré. Mais il ne faisait qu'anticiper sur le mouvement actuel qui, sans abaisser les barrières de plus en plus conventionnelles séparant les diverses scolastiques, fait converger leurs efforts contre leurs ennemis communs. Qu'il ait ou non réellement pris cette initiative (car l'exactitude des faits en question est contestée), Auguste Comte n'aurait fait en la prenant que suivre jusqu'au bout la tendance impliquée par le dogme philosophico-religieux qu'il avait choisi : dogme sans doute le plus antiindividualiste et le plus rigoureusement logique, une fois son principe admis, que l'Occident semble avoir connu. Nous aurions donc tort de nous étonner du tour que prit, dit-on, la conversation entre le positiviste et le jésuite : leur gravité et leur bonne volonté

résultaient de leur commun zèle à lutter contre un retour offensif de cet esprit spécifiquement révolutionnaire que l'effort de toute leur vie avait tendu à réprimer ou à stériliser. Mais leur désir d'union, avant tout tactique, faisait précisément oublier au positiviste ce que ses origines personnelles avaient d'irréductiblement révolutionnaire; car les barrières qui séparent les diverses scolastiques ne peuvent devenir tout à fait conventionnelles que lorsqu'elles se sont entièrement vidées de cette puissance affective qui a été leur raison d'être. Alors, elles voient, non sans inquiétude, s'en charger, comme d'un explosif, les nouvelles doctrines en formation. C'est donc à la faveur d'un malentendu que peut se conclure semblable alliance; mais, au moment où les diverses scolastiques semblent le plus d'accord, l'abîme qui les sépare historiquement apparaît, comme il arriva à la fin de la conversation entre le jésuite et le positiviste, puisque le premier avait cru qu'il s'agissait, non pas d'Auguste Comte, mais de l'économiste Charles Comte. Effectivement l'accord n'aurait pu se faire que sur des mots et non sur des choses; mais toutes les scolastiques se ressemblent du moins en cela qu'elles donnent à l'ordre et au rapport des mots et des signes abstraits une importance qui peut aller jusqu'à nier l'existence des choses. Plus avisés sans doute que le R. P. Beckx, le jésuite, et Alfred Sabatier, le positiviste, les divers rationalismes traditionnels qui, aujourd'hui, chacun sur leur terrain, maintiennent leurs positions anciennes, ne se sont unis qu'en fait contre les nouveautés et se protègent contre les intrusions dangereuses en amusant le tapis grâce à leurs interminables querelles théoriques. Ainsi font par exemple, avec beaucoup d'élégance, néo-thomistes et néo-cartésiens.

Le développement ou la renaissance des anciennes scolastiques ne peuvent prendre toute leur signification que si l'on se rappelle les courants de pensée contre lesquels elles réagissent. Avant leur dernier retour offensif, l'esprit de Renan et l'esprit de Bergson ont régné tour à tour. La personnalité de Renan, plus que sa pensée, assez peu originale quant au fond, eut sur l'intellectualisme de ses contemporains une influence singulièrement dissolvante. Ayant traversé catholicisme et positivisme, Renan avait appris l'art de tourner tous les systèmes. En servant de véhicule en même temps que de filtre, non point peut-être à la philosophie mais à la sentimentalité allemande du devenir, en la mêlant dans une proportion très savoureuse au scepticisme national, il offrit à la littérature et à l'essayisme une matière exquise dont ils se contentèrent longtemps. Les noms et le prestige de Barrès et d'A. France suffisent à évoquer toute une ambiance à laquelle l'intellectualisme universitaire n'essaya même pas de disputer ses zones d'influence. Il se contenta de se retirer en lui-même et de conserver ses places, ayant assez à faire à se défendre contre les entreprises du matérialisme des médecins. Car c'était à leur savant dosage de scientisme et de spiritualisme, de rationalisme et d'évolutionnisme que les maîtres d'alors employèrent avec une gravité et une honnêteté louables toutes les ressources des scolastiques cartésienne et kantienne.

Mais si les dangers que faisait courir à leur privilège l'esprit de Renan n'étaient qu'extérieurs, tout autres se révélèrent ceux dont les menacèrent les diverses étapes de la progression bergsonienne. Bergson, se servant surtout de Spencer comme repoussoir, mais s'en prenant d'une manière générale à tout ce qui était rationalisme et mécanisme, introduisit, conjointement avec le pragmatisme, une

nouvelle manière de penser. Sans doute, durée concrète, élan vital, intuition flottèrent d'abord au-dessus du public comme des formes verbales engageantes, contrastant avec le pédantisme et la sécheresse de l'école. C'était le temps où les professeurs croyaient encore possible de se défendre de Bergson par des sourires. Mais bientôt ce fut le monde universitaire lui-même où se multiplièrent les infiltrations bergsoniennes. Le mécanisme de Le Dantec ayant eu le naïf courage d'une attaque de front ne trouva que la possibilité de se retrancher derrière les positions préparées à l'avance du postulat scientifique. Bergson agaçait d'autant plus les théoriciens de la connaissance qui avaient prétendu régner en maîtres sur tous les domaines de la philosophie, qu'il les devançait sur leur propre terrain. Les géniales réflexions sceptiques d'un Poincaré, les savantes contructions d'un Hamelin prenaient, avant même de s'être manifestées au public, un aspect presque timoré. Bref, idéalisme et réalisme s'imprégnaient insensiblement de la nouvelle doctrine, et la scolastique cartésienne, comme un corps dur plongé dans une ambiance émolliente, menaçait de se dissoudre complètement. Chose curieuse : le liquide bergsonien, en même temps qu'il baignait la Sorbonne, arrosait aussi l'Eglise. Parallèlement à son offensive, l'aventure moderniste se développait. On y trouve à la fois le reflet de l'intuitionnisme bergsonien (par exemple chez Edouard Le Roy) et l'écho de l'historicisme allemand montant depuis longtemps autour du catholicisme comme une marée redoutable et confuse. De toute la hauteur de sa puissance critique et de son honnêteté scientifique, Alfred Loisy, historien et exégète, dominait le mouvement. Au-dessus du libéralisme protestant et du dogmatisme catholique, une construction mouvante et hardie commençait ainsi à s'élever. Mais l'inondation bergsonienne ne se contentait pas de bouleverser et de féconder les domaines philosophiques et religieux. Elle menaçait toutes les orthodoxies; l'Université laïque et l'Eglise catholique n'étaient pas seules atteintes : de façon inattendu, le dogme marxiste fut attaqué lui aussi. Il le fut par l'intérieur comme les deux autres : le pragmatisme de Georges Sorel insinuait en effet dans le matérialisme historique des éléments inquiétants pour les rationalistes et les dialecticiens. A force de réfuter Condorcet et de ridiculiser le socialisme parlementaire, il jetait aussi sur le paradoxe hégélien, même renversé dans le miroir matérialiste, une lumière ironique. Si tout rationalisme est utopique, comment accepter le dogme de la primauté de l'économique et la construction dialectique? En somme, toutes les anciennes positions étaient menacées. Il était d'autant plus difficile de les défendre que la nature des forces qui les attaquaient ou qui les tournaient ne se laissaient pas définir. C'est une lame de fond, affirmaient les générations d'avant guerre. Mais cette lame effectivement puissante et étendue, avait toute les couleurs de l'arc-en-ciel. On pouvait l'appeler spiritualiste, évolutionniste, pragmatiste, mystique, sentimentaliste, etc. Tout le monde se déclarait porté par elle, et, sur le terrain politique où les coups échangés étant souvent de l'ordre physique, les cocardes que l'on porte ou que l'on vise sont forcées d'être bien distinctes, on trouvait pourtant dans chaque camp des bergsoniens convaincus.

Il est assez curieux de constater que, pour qui voit les choses de haut, la réaction antibergsonienne ne s'organisa utilement qu'à peu près au moment de la grande guerre. Il est superflu de rappeler ici le succès que connurent dans les derniers mois de paix, certains enquêteurs ou

polémistes (souvenez-vous d'Agathon) qui faisaient contre le bergsonisme flèche de tout bois. En même temps que le positivisme nationaliste de Maurras, le thomisme chez les catholiques, le cartésianisme chez les laïques, se réveillèrent avec une voix nouvelle et trouvèrent audience auprès d'un public épris de rigueur et de mots d'ordre. La période 1912-1920 *est bien celle de la mobilisation des nations et des traditions. Ce garde à vous universel est également vrai pour le marxisme que la révolution de* 17 *et le léninisme des premières années rétablirent en sa rigidité première. Dans tous les domaines et de tous les côtés, la littérature et la politique accoururent à la rescousse du rationalisme menacé. L'idéalisme devenu* critique, *assoupli à toutes les dialectiques, tissait patiemment sa toile d'araignée relativiste; le grand talent de quelques maîtres, notamment de M. Léon Brunschvicg, le souvenir encore présent d'Hamelin, enfin les vues pénétrantes de logiciens, tels que M. Lalande, les prémices d'une renaissance de la logistique, etc., infusaient à la scolastique universitaire un sang nouveau encore plus subtil. En même temps, le rationalisme pouvait opposer le plus vigoureux de tous les rameaux positivistes à ses adversaires mystiques ou religieux. Emile Durkheim, qui avait depuis longtemps fondé l'école sociologique, exerçait dès ce moment une influence incomparable sur ses disciples et ses élèves. Sans considérer la position prise par la plupart des sociologues à l'égard des diverses confessions et les sympathies qui ne tardèrent pas à unir un certain socialisme pacifiste à la morale sociologique, l'œuvre de Durkheim procède en elle-même pour toute la partie qui n'était pas rigoureusement scientifique, d'une véritable religion de la raison et du progrès (il l'a lui-même expressément indiqué). De leur côté, d'éminents psychiâtres, comme Georges Dumas et Pierre Janet, s'efforçaient de tirer la psychologie de son ornière philosophique, et commençaient à extraire du pragmatisme (considéré comme une psychologie de l'expérience et par là opposé paradoxalement au bergsonisme) les éléments de cette psychologie du* comportement *que les savants américains ont, depuis, à la fois largement enrichie et partiellement démonétisée sous le nom de* behaviorisme; *ils arrêtaient ainsi dans leur secteur l'assaut bergsonien. La masse la plus importante de ce flot, progressivement rejetée vers la religion, se heurta aux savantes organisations néo-thomistes que M. Maritain surtout eut l'art et la patience de mettre en vedette. Reculant devant ce nouvel obstacle, l'enthousiasme bergsonien — qui d'ailleurs avait permis au bergsonisme de pénétrer dans la manière contemporaine de penser — se dilua et l'excédent de ses premières cohortes s'engouffra dans les dangereux refuges du spiritisme ou de la théosophie.*

Cependant, sur tous les terrains, la lutte s'éternisait en se vulgarisant. La réaction cartésienne entrait avec armes et bagages dans les colonies littéraires où quelques années plus tôt le bergsonisme l'avait précédée. Sans prétendre ici décrire dans l'ordre de leur apparition les divers événements, il convient d'en rappeler quelques-uns : Alain et Valéry utilisant, chacun à sa manière, leur prestigieuse rhétorique, introduisaient à nouveau Descartes auprès des femmes savantes. Julien Benda, mieux que tout autre, sut aménager à son talent une plate-forme antibergsonienne d'où il s'éleva pour renchérir encore sur l'idéalisme intellectualiste. Mais, au fur et à mesure qu'ils s'acharnaient sur leur ennemi commun, tous, philosophes ou essayistes, persistaient à affirmer son importance. Quand il leur parut hors d'haleine,

plus d'un, imitant les assassins du duc de Guise, ne purent s'empêcher de s'écrier : Dieu, comme il est grand!

Ce magnifique coup de chapeau donné au bergsonisme par ses plus sérieux adversaires, n'était pas seulement un geste courtois et un moyen élégant d'élargir aux yeux du monde ce qu'ils considéraient comme leur victoire, c'était aussi une précaution : rendre justice à un adversaire qu'on voit défaillir, c'est prétendre mesurer sa force en même temps que sa faiblesse, c'est le définir en le jugeant. Quand on a ramené le bergsonisme à une critique du rationalisme classique et du parallélisme psycho-physiologique, qu'on lui a reconnu le grand mérite d'avoir renouvelé le problème du Temps, il semble qu'on lui ait fait sa part. En même temps, on réserve les droits essentiels de l'idéalisme critique et du rationalisme sociologique. Il est bien douteux pourtant que le bergsonisme dans sa profondeur n'atteigne pas des sources beaucoup plus dissolvantes. Au moment même où il était considéré, à tort ou à raison, par beaucoup d'universitaires comme provisoirement hors de combat, la position idéaliste chère à la scolastique cartésienne se trouva de nouveau en danger. Succédant à l'influence de Nietzsche, généralement peu comprise et d'ailleurs contradictoire, les théories de Freud pénétraient presque brusquement en France et attaquaient à sa racine même la psychologie traditionnelle, tandis qu'une sorte de néo-romantisme (Proust, surréalisme, etc.) ramenait l'attention sur les problèmes de la vie et de la mémoire affectives. La conversion de quelques esprits distingués au spiritisme et au catholicisme suscitait d'importants travaux (1). Enfin, le fameux « appel de l'Orient », d'ailleurs plus ou moins authentique et plus

(1) Cf. notamment G. Marcel : *Journal métaphysique,* qui aboutit à la dissociation de la notion d'existence d'avec celle d'objectivité.

ou moins sincère, ouvrait, au cœur même de l'idéalisme, un gouffre d'inquiétude. Toutes les valeurs paraissaient de nouveau sujettes à révision, il semblait qu'on fût en présence des premières ondes d'un nouveau remous encore plus violent et trouble que celui du bergsonisme qui, lui du moins, par la forme même de son spiritualisme et de son langage, demeurait tout parfumé de Platon.

En face de ce nouveau danger, que fit la Réaction? Elle adopta — inconsciemment sans doute — une ligne de conduite nouvelle. A l'heure actuelle, la France intellectuelle présente un singulier aspect. Quoi qu'on en dise, elle ne s'est point fermée aux dieux étrangers. Comme jadis à Rome, tous les cultes y ont leurs autels. Telle la psychanalyse, tel le behaviorisme. Mais — et c'est cela qui est nouveau — ces dieux importés demeurent étrangers. Quoiqu'ils disposent de leurs crédits et de leurs fidèles; quoiqu'ils aient pu librement faire bâtir leur église, parfois même dans l'enceinte universitaire, ils vivent séparés des anciens dieux. Pour être plus sûrs d'éviter les batailles, peu à peu toutes les Eglises anciennes et nouvelles sont devenues des citadelles. Elles ont leur artillerie et leur uniforme respectifs, leur espionnage, leur contre-espionnage et leurs mots de passe. Organisées comme les ordres militaires de jadis, les doctrines coexistent d'ailleurs paisiblement sauf à échanger de temps à autre d'aigres notes diplomatiques rédigées chacune en leur langage propre. Situation tragi-comique comme tout ce qui est féodal. Veut-on connaître les noms des plus importantes de ces forteresses? Nous nommerons le thomisme, l'idéalisme sorbonnard, le freudisme, l'école sociologique, la psychologie behavioriste, le marxisme, qu'on distingue d'un seul coup d'œil. Le premier touriste venu en découvrira d'autres sans même avoir besoin d'utiliser la

spectroscopie portative du Comte Keyserling. Entre sociologues et psychologues comme entre psychanalystes et behavioristes, nous avons assisté à des ententes passagères, à des négociations compliquées et sans espoir. Mais ce n'était là que cérémonies somptuaires; chacun, pour travailler ou même se distraire, doit rester chez soi. Comme certains châteaux forts contenaient entre leurs murs de quoi distraire et nourrir leurs habitants, de même chaque citadelle philosophique a sa Revue, ses poètes, ses romanciers et ses salons; elle envoie parfois des délégations au delà des mers où quelque seigneur du fief a fait naguère souche d'un bâtard, par exemple de l'humanisme américain. Mais, à l'intérieur des murs, règne une forte tradition aristocratique. L'élégance et la gentillesse du langage dont les secrets ne doivent d'ailleurs être appris que lentement, font contraste avec la pesanteur compliquée et souvent primitive des moyens de défense. Entre les citadelles et hors de leurs zones d'influence s'étend une sorte de no man's land où naissent et meurent toutes espèces de formes généralement peu viables. Ce n'est qu'à l'ombre de quelques tours souvent en ruines que çà et là ermites ou « sauvages » édifient leur hutte. Nous avons tenu à consacrer à ces derniers le plus de pages possible car il semble que ce soit parmi eux qu'on ait le plus de chance de trouver un véritable espoir de renaissance; au reste se rattachent-ils plus ou moins directement pour la plupart à une des grandes écoles fortifiées.

Scolastique d'abord, voilà le mérite qu'à l'étranger on se plaît aujourd'hui à reconnaître au professeur ou à l'étudiant français, qui ont presque toujours le malheur de s'en montrer fiers. A-t-il donc fallu si peu de temps pour qu'on oublie les bouleversements spirituels dont la France, en quelques

siècles, a été le théâtre? Faut-il rappeler le caractère anti-universitaire de la révolution cartésienne, le rôle qu'a joué Auguste Comte par rapport à Victor Cousin, l'obstination de Taine égale à l'intransigeance des maîtres qui le jugeaient, enfin l'émotion provoquée par la thèse d'Espinas? Il semble que, dans tous ces cas, la poussée révolutionnaire ait été proportionnelle à la résistance, et que le fait d'avoir à briser un cadre rigide ait tourné finalement à l'avantage de la pensée nouvelle. S'il y a quelque chose de spécifiquement français, c'est aussi bien que l'attachement aux formules, le mépris du dogme en soi. La confiance en la force explosive de l'individualisme créateur s'appuie sur ce souci d'efficacité *dont la logique destructive est l'instrument d'élection.*

*Sans prétendre aucunement donner en exemple tel ou tel nom, on peut bien citer un certain nombre de philosophes, de l'œuvre desquels on trouvera plus loin les extraits, qui semblent préparer, d'une manière plus ou moins claire, un bouleversement analogue aux précédents. La place nettement à part faite à M. Emile Meyerson dont le paradoxe épistémologique affirme le conflit permanent du rationnel et de l'irrationnel au sein de la pensée scientifique et même du sens commun, sa magistrale et cruelle analyse de l'illusion positiviste; d'autre part le retentissement des patients travaux dus à M. Lévy-Bruhl, sociologue peut-être hétérodoxe, sur la pensée primitive et sur la science des mœurs, apportent un présage de luttes nouvelles sur des terrains déblayés. Parvenus l'un et l'autre au sommet d'une glorieuse carrière, MM. Meyerson et Lévy-Bruhl partis, l'un de l'épistémologie, l'autre de la sociologie, c'est-à-dire hors de la métaphysique, pourraient bien fournir à l'*intellectual battle *des ressources dont l'ampleur est certaine quoique difficile à mesurer, et que leur indépendance d'esprit est de nature*

*à faire largement fructifier. Du côté des psychiâtres, la pensée toujours en mouvement du professeur Pierre Janet, qui, après avoir été parmi les plus dangereux adversaires des intuitionismes bergsonien et freudien, n'en a pas moins échappé au spiritualisme et au matérialisme classiques, apporte avec ses théories sur la fonction du réel et les oscillations du niveau mental des éléments aussi mystérieux que ceux de la psychologie affective; ainsi fait aussi en s'élaborant l'œuvre encore trop peu connue du Dr Minkowski qui se situe en quelque sorte au delà de la psychanalyse et, ayant puisé chez Husserl et Bergson, pose les premiers jalons d'une phénoménologie du temps et de l'espace. Comment ne pas citer encore des noms tels que celui de Jean Wahl qui, mieux que tout autre, nous aide à retrouver le trésor toujours plus fécond de l'angoisse métaphysique. Enfin il faut mentionner deux groupes : le premier, celui de l'*Esprit*, malheureusement éphémère, et le second celui du* Grand jeu *qui, hors de toutes les Ecoles, apporte les prémices d'un renouvellement radical de l'idéalisme.*



*Si maintenant, ayant relu les pages détachées des œuvres de ces isolés ou de ces mécontents, à personnalité trop forte pour se plier au cadre des doctrines refroidies, je cherchais à en dégager un espoir de renaissance, je remarquerais que ces auteurs ne paraissent guère habiter cette oasis d'inaction sans bassesse et d'intelligence sans portée que le monde troublé croit être celui de la pensée française; quoique presque tous, étrangers les uns aux autres, ces « sauvages » se ressemblent du moins par un souci héroïque d'*efficacité *philosophique.*

La pensée, particulièrement la pensée philosophique, ne saurait vivre et créer dès qu'elle a perdu le secret de la véritable spiritualité. L'effort bergsonien, en dehors de ses résultats, à proprement parler, techniques, est surtout admirable pour avoir insisté sur cette carence de la philosophie dite rationaliste. Spirituel, en effet, ne doit pas s'entendre de ce qui est détaché du réel. L'esprit, dans sa profondeur, n'enseigne spontanément aucune mutilation, et, s'il établit une hiérarchie parmi les valeurs, ce ne peut être qu'au profit d'une de ces inventions totales (quant à la forme) qu'est un changement de plan. En ce sens, la synthèse rabelaisienne et le matérialisme d'un Diderot sont de magnifiques exemples de renaissance spirituelle : Rabelais et Diderot créaient, en la décrivant, une ambiance euphorique à la faveur de laquelle l'homme apparemment et logiquement acculé au fond d'une impasse, trouvait le génie de s'élever au-dessus de ce conflit insoluble pour toute dialectique purement idéologique.

Cette foi créatrice, beaucoup d'esprits écœurés par le rationalisme, prétendent aujourd'hui à la retrouver en redonnant d'abord au rêve sa dignité et sa ferveur. Retour aux profondeurs, sans doute plus sûr symptôme de création nouvelle que tout propos délibéré de faire ouvertement table rase. Il ne me semble pourtant pas que cette redécouverte du rêve, en tant qu'expérience philosophique, suffise à nous faire retrouver toute la fécondité de l'esprit.

Le sens du présent et de la terre déjà commence à se faire jour au sein des rêveries que beaucoup croyaient purement lyriques ou métaphysiques. Cette force qui, comprimée, est sujette à des détentes brusques, créatrices de sciences et de consciences nouvelles, ne saurait d'ailleurs être revendiquée au profit d'un pragmatisme, quel qu'il soit.

Bien au contraire. Lyrisme pur ou idéalisme pur, d'une part; pragmatisme pur ou scientisme pur de l'autre, ne peuvent exister parallèlement qu'à une même époque décadente qui les stérilise l'un par l'autre. Raison pure et raison pratique, réflexion et action, ne sont pas plus séparables — du moins dans le domaine philosophique — qu'esprit et corps. C'est de cette séparation que naissent les dogmatismes malthusiens aussi bien que les anarchies impuissantes. Ou l'effort humain est un, ou il tourne en rond. Dans la lutte où l'esprit est engagé par la vie, cette unité affective de la personne contre le temps irréversible et contre le monde chaotique est la condition essentielle de l'efficacité philosophique.

S'il fallait, pour être plus clair, se tourner vers une autorité quelconque, ce serait justement vers ce même Descartes dont on se sert aujourd'hui pour opprimer, sans en avoir l'air, la liberté de pensée efficace. Et, sans doute, ne faut-il pas moins que la volonté cartésienne d'action spirituelle pour nous débarrasser de l'étouffante scolastique cartésienne. Le maître qu'ici nous évoquons, c'est l'irréductible adversaire de toute construction philosophique en marge de la vie et des problèmes posés en actes. Celui qui considérait la pensée comme le champ des plus grandes batailles serait digne en effet d'être appelé à la rescousse contre ceux qui prétendent lui donner la présidence d'honneur de tous les monismes et relativismes de conciliation. Son individualisme de caractère et de principe en le séparant d'un grand nombre de ses disciples contemporains porterait plutôt à rendre le rang de philosophes authentiques aux encyclopédistes du XVIIIe *siècle français que l'académisme et le néo-spiritualisme avaient dédaigneusement rejetés hors de la cité des penseurs, à cause sans doute de leur propension à lier les disputes de clercs à d'autres qui engagent plus directement la personne. Descartes nous aiderait aussi à poser une question : n'y a-t-il pas entre l'enseignement de la philosophie, tel qu'il est conçu actuellement, et la recherche philosophique, la même différence qu'entre la dissection et l'art de guérir? Nul sans doute ne nie l'utilité ou même l'élégance de la dissection; mais de même que la médecine semble faite pour les vivants, la pensée est naturellement éprise d'autres matières que la scolastique ou l'histoire des diverses scolastiques. Aussi la voyons-nous aujourd'hui, pour trouver sa nourriture, se pencher vers la psychiâtrie, la psychologie appliquée, les sciences sociales, le folklore, l'ethnographie, voire la littérature ou les arts comparés. Bien loin en cela de trahir son principe, elle revient ainsi à la destinée qui paraît lui être dévolue aux époques de crise. En France, sinon ailleurs, c'est au carrefour où le conflit entre le fait et le droit, entre l'individu et la Société est le plus aigu, c'est en s'éprenant non pas d'évasion, mais d'aventures réelles, que la philosophie a toujours joué le plus largement son rôle et atteint sa plus grande profondeur. Psychologie qui tourne vite en morale et en métaphysique, métaphysique ou méthodologie qui poussent presque aussitôt leurs prolongements vers le politique ou le social, telle se montre la pensée française aux heures de ses plus grandes entreprises. Sans prétendre rien prévoir, ou même oser rien souhaiter, il ne semble pas inutile de répéter ici ce lieu commun.*

Arnaud DANDIEU.

GEORGES SOREL

1847-1922

Georges Sorel est avant tout un penseur politique, mais sa pensée politique procède de sources extrêmement nombreuses et parfois inattendues. Son étude de William James et surtout de Bergson en font un critique des théories de la connaissance et spécialement du rationalisme, ses méditations sur l'œuvre de Renan, ses réflexions sur Nietzsche le conduisent à des éléments de doctrine morale et à des considérations très pénétrantes sur l'histoire des religions. Sa connaissance de l'œuvre de Croce autant que de celle de Marx, le place sous le signe de Hegel au point de vue logique. Enfin son abondante lecture économique, politique et sociale, de Proudhon à l'école italienne (surtout à Vilfredo Pareto) lui confère une autorité incontestable en ces matières et détermine l'ambiance et la terminologie qu'il adoptera de préférence.

Avec son érudition aussi abondante que disparate, Georges Sorel présente une œuvre considérable pleine de répétitions et de contradictions de détails, pour ainsi dire surchargée de ratures et de béquets, mais dont l'essence est d'une unité plus simple et plus dynamique que la Somme la mieux composée. Dans son introduction aux *Réflexions sur la violence*, son livre capital, Georges Sorel affirme sa prétention à figurer parmi les autodidactes; sans rien avoir du « primaire », ennemi au contraire de tous les parvenus intellectuels qui entouraient Jaurès, il s'est débarrassé de tous les préjugés d'école, même de l'école marxiste, pour n'examiner les problèmes que sous l'angle de l'observation positive ou de la réflexion originale. Il s'ensuit qu'on devra retrouver dans les ouvrages de Sorel l'écho de ses préoccupations immédiates et des circonstances dans lesquelles il écrit. Ayant vécu d'un bout à l'autre la bataille dreyfusienne, le ton de la polémique et surtout l'esprit d'agression seront au premier plan dans toutes ses pages; ayant été de bonne heure en contact avec les milieux syndicaux et s'étant occupé professionnellement de travaux industriels, Georges Sorel se montrera toujours un syndicaliste antiparlementaire et toujours plus près d'admettre les arguments des techniciens que ceux des intellectuels, même anti-intellectualistes;

enfin bergsonien, quoique s'inspirant beaucoup plus de l'*Essai sur les données immédiates* que de l'*Evolution créatrice*, l'auteur de l'*Utilité du pragmatisme* sera toujours prêt à passer de l'économique au psychologique sous l'impression des objections faites par Bergson au déterminisme et au matérialisme purs.

M. Gaetan Pirou l'a très justement écrit : Sorel, comme d'ailleurs Nietzsche, est essentiellement un *moraliste*. N'ayant qu'assez tard subi l'influence du pragmatisme et éprouvé la puissance du syndicalisme révolutionnaire, c'est l'historien de l'Empire finissant et de l'Eglise naissante qui a formé en lui le moraliste. Georges Sorel n'a pas consacré moins de deux gros ouvrages à sa philosophie de l'histoire. Le *Système historique de Renan*, autant que *La ruine du monde antique*, attestent l'importance de la formation à la fois historique et théologique de ses conceptions sociales. La juxtaposition dans son esprit de la grande crise qui consomma la ruine du monde antique et de l'autre grande crise de 89, première étape de celle du monde moderne, se produisait constamment dans son esprit, soit pour vérifier les deux phénomènes l'un par l'autre, soit pour les opposer l'un à l'autre (surtout du point de vue économique). De cette intense méditation historique jaillit le dogme essentiel de la religion sorélienne, beaucoup plus précisément apocalyptique que celle de Marx ou même de Nietzsche : c'est-à-dire, celui de la *primauté de la violence*. Dans l'avertissement qui précède son introduction à l'*Economie moderne*, Georges Sorel en deux phrases a bien mis en valeur ce que l'on peut considérer comme le point de départ de toute sa pensée : « Une révolution prolétarienne... serait parfaitement capable d'être la source d'une civilisation complètement originale; les invasions germaniques avaient apporté au v[e] siècle dans le monde, qui avait oublié les vertus quiritaires, ces qualités barbares que Vico place au début des *Ricorsi*. » On voit dès lors pourquoi Sorel a salué avec tant d'enthousiasme l'action de Lénine.

Mais ce serait bien mal comprendre la profondeur de la philosophie sorelienne que de s'en tenir à son point de départ devenu une sorte de lieu commun. Le centre de cette philosophie est ce qu'il a appelé lui-même *le mythe de la grève générale, mythe*, c'est-à-dire croyance sentimentale s'opposant à *utopie*, produit d'un travail intellectuel. Tandis que le réformiste fouriériste travaille pour l'utopie décrite par le maître, comme l'enfant accomplit un travail ennuyeux pour avoir un prix, le révolutionnaire marxiste, semblable au soldat de l'an II ou au martyr des premiers siècles, ne demande aucune récompense; il croit à la Révolution, et cette croyance en lui conférant le sentiment du *sublime*, le place d'emblée au-dessus des ploutocrates sceptiques ou dévots avec lesquels du reste il n'a plus rien de commun. Telle est selon notre auteur la base de cette morale *des producteurs* sur laquelle le prolétariat fondera son règne.

Cette morale sert de trait d'union entre l'esprit marxiste et l'esprit proudhonien. Fondée sur la conception marxiste de la lutte de classes, elle s'apparente par l'intérieur au caractère héroïque de la notion proudhonienne de justice et surtout à l'individualisme proudhonien. Dans une des pages les plus caractéristiques de sa manière, Sorel se plait à montrer comment le contraste que voyaient les hommes de 93 entre les *automates* des armées royales et les *hommes libres* des armées républicaines se retrouve dans le conflit qui oppose les forces révolutionnaires syndicalistes aux organisations et à la police capitalistes. « Les syndicalistes révolutionnaires, dit-il en propres termes, veulent exalter l'individualité de la vie du producteur. » Il insiste sur le fait que les révolutionnaires considèrent les choses d'un point de vue *qualitatif* et *individualiste*. Toutefois, cet individualisme ne peut être clairement compris que si on le rattache aux deux aspects les plus importants de la philosophie de Sorel : le pessimisme catastrophique et ce qu'on pourrait appeler le dynamisme antiévolutionnisfe.

On ne peut en effet comprendre Sorel sans avoir bien vu la valeur de son pessimisme. Après Michelet, après Renan, sous Jaurès et sous Bergson, l'auteur des *Réflexions sur la violence* a eu l'aberration et le génie d'être pessimiste. Par ce caractère il se détache des marxistes de son époque, se plaçant à côté de Marx lui-même et aussi de Lénine. Précurseur de Lénine, il l'a été à coup sûr au moins sur ce point qui est fort important : le caractère nécessairement catastrophique de la Révolution. Sur ce point aussi il complète très utilement Proudhon. C'est bien autour de Sorel, l'anti-Jaurès, que la doctrine révolutionnaire française a tourné. Quinze ans avant l'avènement de la troisième Internationale, Sorel avait dénoncé comme traître à la cause prolétarienne, le socialisme parlementaire du monde entier. Il avait également et pour les mêmes raisons, jeté le discrédit sur le trade-unionisme.

Quant à *l'anti-évolutionnisme* de Sorel, on a eu beau tenter de le rattacher, les uns à Nietzsche, les autres à Maurras, il n'en reste pas moins, en plein bergsonisme et chez un bergsonien fervent, un phénomène extraordinaire. A ce point de vue, *Les illusions du progrès* sont peut-être le livre le plus curieux de Sorel. Sans doute rattache-t-il au rationalisme, au triomphe de la déduction mathématique ainsi qu'au développement régulier de la prospérité économique, la croyance encyclopédique au progrès, qu'on retrouve encore chez un Jaurès. Mais ce n'est pas une vue étroitement politique que la sienne; c'est bien toute une philosophie du multiple et du discontinu qu'il oppose à la philosophie soi-disant scientifique du continu et de l'unité. Gardant du pragmatisme la critique de l'abstraction, il répudie son utilitarisme aussi fortement qu'il a répudié le rationalisme.

L'irrationalisme révolutionnaire introduit par Sorel dans la construction marxiste dont il garde le mouvement hégélien, n'est pas plus conforme au bergsonisme qu'au cartésianisme. Non conformiste par tempérament et par tradition, Sorel, dont la culture est avant tout historique, concrétise son pluralisme en une philosophie du discontinu. Il affirme la distinction de la science exacte et des sciences sociales. Bien mieux, il tend à placer la morale au-dessus de la théorie de la connaissance, plus près en cela de Nietzsche que

de tout pragmatiste, et dégageant peut-être ainsi le véritable secret du marxisme ou du moins du prestige communiste.

Il faut donc bien prendre garde qu'on n'a pas réfuté Sorel en réfutant les apôtres du syndicalisme. Son mythe de la grève générale se transforme vite en un mythe du prolétariat révolutionnaire; son apologie des bolchevicks et de Lénine écrit en septembre 1919 clôt symboliquement la quatrième édition des *Réflexions sur la violence.* Plus léniniste que marxiste, plus moraliste qu'économiste, la critique faite par Sorel du marxisme doctrinal, dans la mesure où on le ramène à un pur déterminisme, annonce aussi bien de Man qu'Eastman (si injuste à l'égard de Sorel). Mais tandis que ces écrivains se rattachant à l'évolutionnisme sont véritablement antimarxistes et antirévolutionnaires, Sorel se sert du principe de la lutte de classes pour séparer la croyance et la science révolutionnaires de toute croyance ou science bourgeoises. Son attaque à l'intellectualisme bourgeois, dépasse largement Jaurès et Renan ; elle pourfend les « droits de l'homme » et la théorie du droit naturel ; elle ridiculise la philosophie des lumières et son prolongement positiviste. Elle rejoint Proudhon opposant république à démocratie, Diderot (méconnu par Sorel) opposant empirisme à platonisme; mais infiniment plus radicale que l'attaque de ses deux prédécesseurs, elle éclaire d'un jour peut-être éblouissant pour ses contemporains, le sens profond de la véritable tradition révolutionnaire française, anti-étatiste, anti-évolutionniste et profondément antiscientiste, en ce sens qu'elle met le réalisme de la violence populaire au-dessus de toutes les utopies, cartésienne, rousseauiste ou hégelienne. La grève générale telle que la concevait Sorel, c'est *la grande bataille napoléonienne* qui décide de tout par elle-même.

Dans l'ombre de Jaurès, le grand public des vingt dernières années ne distinguait pas mieux Sorel que les contemporains de Baudelaire dans celle de Victor Hugo. Plus encore pourtant que l'influence de Baudelaire parmi les poètes, celle de Sorel s'avère aujourd'hui dominante chez bien des penseurs qui veulent ou ne veulent pas l'avouer. Jaurès et Sorel font d'ailleurs un parfait contraste. Chez l'un, l'optimisme nébuleux est dissimulé dans la clarté oratoire du verbe; chez l'autre, le pessimisme dur et lucide est noyé dans l'expression touffue et parfois incohérente d'une pensée qui cherche sans cesse à se dépasser elle-même. Cet effort de pensée qui annonce le bolchevisme et dont, d'autre part, Mussolini se réclame ouvertement, est effectivement un des plus grands qui aient été faits pour remplacer l'idéologie bourgeoise par une idéologie révolutionnaire. Mais si dans son élan, Sorel réduit en poussière le réformisme parlementaire, il ébranle l'édifice communiste traditionnel en réintroduisant dans l'action humaine, en même temps que le principe de la violence, le principe du sublime. En ce sens, son syndicalisme héroïque est la seule doctrine politique qui aurait le droit de se proclamer (ce qu'elle ne fait pas) *au delà du marxisme.* On peut bien trouver des contradictions dans Sorel, mais ce sont celles d'un esprit qui ne cesse d'avancer; s'il n'a laissé ni monument achevé, ni doctrine explicite, il a créé, ce qui est peut-être plus rare, un ferment d'une puissance dont nous n'avons pas encore mesuré les effets.

— Ancien élève de l'Ecole Polytechnique, ingénieur des Ponts et Chaussées pendant 25 ans, il ne commence à écrire qu'après la quarantaine. Pour mieux se consacrer à ses travaux, il démissionne de ses fonctions en 1892. Il se serait mis lui-même en disponibilité au scandale des bureaux. Il collabore assidûment à deux revues marxistes : *L'ère nouvelle,* 1893-94, et *Le Devenir social,* 1895-97. Son nom est le premier sur la liste des intellectuels qui prirent position en faveur de Dreyfus. Marxiste convaincu, mais sans étroitesse, il est alors grand admirateur de Jaurès. Ayant perdu, en 1897, sa femme qu'il aimait et dont il admirait l'énergie, il se retira à Boulogne-sur-Seine et ne fréquenta guère que quelques cénacles parisiens. Bientôt l'évolution de l'Affaire Dreyfus le dégoûte du socialisme parlementaire. Il collabore à *La Revue Socialiste* et à *L'Humanité nouvelle.* Dès lors, il oppose au réformisme parlementaire, le syndicalisme révolutionnaire (d'accord avec Fernand Pelloutier). Le 18 mai 1908, Sorel publie dans *le Matin* son fameux article : *Apologie de la violence.* Mais bientôt, il prend ombrage de l'utopisme anarchiste des militants syndicalistes de cette époque. Il collabore au *Mouvement Socialiste* d'Hubert Lagardelle. D'autre part, Georges Valois, disciple libre de Sorel, attire son maître à la *Revue critique des idées et des livres.* En 1911, Sorel et Variot fondent *L'Indépendance.* En 1912, le Cercle Proudhon (Georges Valois et Henri Lagrange) se place sous les auspices de Sorel. Mais Sorel sent entre l'esprit de l'Action française et le sien, trop de divergences. En 1914, il semble plus isolé que jamais. Brusquement l'arrivée au pouvoir des bolchevicks ranime toute sa foi. Un article de journal signale la parenté évidente de Lénine, de Trotsky et de Sorel. Cinq ans après il meurt plein de confiance dans l'avenir. Quelques semaines plus tard, Mussolini entre triomphalement à Rome. Quoiqu'il nie complètement la valeur du principe de la lutte de classes, Mussolini s'affirme disciple de Sorel. Parmi les théoriciens qui continuent directement l'œuvre de Sorel, il faut surtout citer M. Edouard Berth, son ami et son second.

A. D.

BIBLIOGRAPHIE. — *L'avenir socialiste des syndicats* (Jacques, 1898). — *La ruine du Monde antique* (1898) (2e édit., Rivière, 1925). — *Essai sur l'Eglise et l'Etat* (Jacques, 1902). — *Introduction à l'économie moderne* (1903) (2e édit., Rivière, 1921). — *Insegmenti sociali della economica contemporanea* (Palerme-Sandrou, 1906). — *Le système historique de Renan* (Jacques, 1906). — *Réflexions sur la violence* (1908) (Rivière, 2e, 3e, 4e éditions, 5e édition, 1922). — *Les illusions du progrès* (Rivière, 1908, 3e édit., 1922). — *La décomposition du marxisme* (Rivière, 1908). — *La révolution dreyfusienne* (Rivière, 1909). — *Le confessioni* (come divenni syndicalista) (Rome, 1910). — *Matériaux pour une théorie du prolétariat* (Rivière, 1919). — *De l'utilité du pragmatisme* (Rivière, 1921).

Sur Georges Sorel, consulter notamment : Gaëtan Pirou : *Georges Sorel.*

LA METHODE DE GEORGES SOREL

Je ne suis ni professeur, ni vulgarisateur, ni aspirant chef de parti; je suis un autodidacte qui présente à quelques personnes les cahiers qui ont servi pour sa propre instruction. C'est pourquoi les règles de l'art ne m'ont jamais beaucoup intéressé.

Pendant vingt ans, j'ai travaillé à me délivrer de ce que j'avais retenu de mon éducation; j'ai promené ma curiosité à travers les livres, moins pour apprendre que pour nettoyer ma mémoire des idées qu'on lui avait imposées. Depuis une quinzaine d'années je travaille vraiment à apprendre; mais je n'ai point trouvé de gens pour m'enseigner ce que je voulais savoir; il m'a fallu être mon propre maître et, en quelque sorte, faire la classe pour moi-même. Je me dicte des cahiers dans lesquels je formule mes pensées comme elles surgissent; je reviens trois ou quatre fois sur la même question, avec des rédactions qui s'allongent et parfois même se transforment de fond en comble; je m'arrête quand j'ai épuisé la réserve des remarques suscitées par de récentes lectures. Ce travail me donne énormément de peine; c'est pourquoi j'aime assez à prendre pour sujet la discussion d'un livre écrit par un bon auteur; je m'oriente alors plus facilement que dans le cas où je suis abandonné à mes seules forces.

Vous vous rappelez ce que Bergson a écrit sur l'impersonnel, le socialisé, le tout fait, qui contient un enseignement adressé à des élèves ayant besoin d'acquérir des connaissances pour la vie pratique. L'élève a d'autant plus de

confiance dans les formules qu'on lui transmet, et il les retient par suite d'autant plus facilement qu'il les suppose acceptées par la grande majorité; on écarte ainsi de son esprit toute préoccupation métaphysique et on l'habitue à ne point désirer une conception personnelle des choses; souvent il en vient à regarder comme une supériorité l'absence de tout esprit inventif.

Ma manière de travailler est tout opposée à celle-là; car je soumets à mes lecteurs l'effort d'une pensée qui cherche à échapper à la contrainte de ce qui a été antérieurement construit pour tout le monde, et qui veut trouver du personnel. Il ne me semble vraiment intéressant de noter sur mes cahiers que ce que je n'ai pas rencontré ailleurs; je saute volontiers par-dessus les transitions parce qu'elles rentrent presque toujours dans la catégorie des lieux communs.

La communication de la pensée est toujours fort difficile pour celui qui a de fortes préoccupations métaphysiques : il croit que le discours gâterait les parties les plus profondes de sa pensée, celles qui sont très près du moteur, celles qui lui paraissent d'autant plus naturelles qu'il ne cherche jamais à les exprimer. Le lecteur a beaucoup de peine à saisir la pensée de l'inventeur, parce qu'il ne peut y parvenir qu'en retrouvant la voie parcourue par celui-ci. La communication verbale est beaucoup plus facile que la communication écrite, parce que la parole agit sur les sentiments d'une manière mystérieuse et établit facilement une union sympathique entre les personnes; c'est ainsi qu'un orateur peut convaincre par des arguments qui semblent d'une intelligence difficile à celui qui lit plus tard son discours. Vous savez combien il est utile d'avoir entendu Bergson pour bien connaître les tendances de sa doctrine et

bien comprendre ses livres; quand on a l'habitude de suivre ses cours, on se familiarise avec l'ordre de ses pensées et on se retrouve plus facilement au milieu des nouveautés de sa philosophie.

Les défauts de ma manière me condamnent à ne jamais avoir accès auprès du grand public; mais j'estime qu'il faut savoir nous contenter de la place que la nature et les circonstances ont attribuée à chacun de nous, sans vouloir forcer notre talent. Il y a une division nécessaire de fonctions dans le monde : il est bon que quelques-uns se plaisent à travailler pour soumettre leurs réflexions à quelques méditatifs, tandis que d'autres aiment à s'adresser à la grosse masse des gens pressés. Somme toute, je ne trouve pas que mon lot soit le plus mauvais : car je ne suis pas exposé à devenir mon propre disciple, comme cela est arrivé aux plus grands philosophes lorsqu'ils se sont condamnés à donner une forme parfaitement régulière aux intuitions qu'ils avaient apportées au monde. Vous n'avez pas oublié, certainement, avec quel souriant dédain Bergson a parlé de cette déchéance du génie. Je suis si peu capable de devenir mon propre disciple que je suis hors d'état de reprendre un ancien travail pour lui donner une meilleure exposition, tout en le complétant; il m'est assez facile d'y apporter des corrections et de l'annoter; mais j'ai vainement essayé, plusieurs fois, de penser à nouveau le passé.

Je suis, à plus forte raison, condamné à ne jamais être un homme d'école; mais est-ce vraiment un grand malheur? Les disciples ont, presque toujours, exercé une influence néfaste sur la pensée de celui qu'ils appelaient leur maître, et qui se croyait souvent obligé de les suivre. Il ne paraît pas douteux que ce fut pour Marx un vrai désastre d'avoir été transformé en chef de secte par de jeunes enthousiastes; il eût produit beaucoup plus de choses utiles s'il n'eût été l'esclave des marxistes.

On s'est moqué souvent de la méthode de Hegel s'imaginant que l'humanité, depuis ses origines, avait travaillé à enfanter la philosophie hégélienne et que l'esprit avait enfin achevé son mouvement. Pareilles illusions se retrouvent, plus ou moins, chez tous les hommes d'école : les disciples somment leurs maîtres d'avoir à clore l'ère des doutes, en apportant des solutions définitives. Je n'ai aucune aptitude pour un pareil office de définisseur : chaque fois que j'ai abordé une question, j'ai trouvé que mes recherches aboutissaient à poser de nouveaux problèmes, d'autant plus inquiétants que j'avais poussé plus loin mes investigations. Mais peut-être, après tout, la philosophie n'est-elle qu'une reconnaissance des abîmes, entre lesquels circule le sentier que suit le vulgaire avec la sérénité des somnambules.

Mon ambition est de pouvoir éveiller parfois des vocations. Il y a probablement dans l'âme de tout homme un foyer métaphysique qui demeure caché sous la cendre et qui est d'autant plus menacé de s'éteindre que l'esprit a reçu aveuglément une plus grande mesure de doctrines toutes faites; l'évocateur est celui qui secoue ces cendres et qui fait jaillir la flamme. Je ne crois pas me vanter sans raison en disant que j'ai quelquefois réussi à provoquer l'esprit d'invention chez des lecteurs; or, c'est l'esprit d'invention qu'il faudrait surtout susciter dans le monde. Obtenir ce résultat vaut mieux que recueillir l'approbation banale de gens qui répètent des formules ou qui asservissent leur pensée dans des disputes d'école.

(*Réflexions sur la violence*, p. 7-12, Rivière.)

MYTHE ET UTOPIE

Les mythes révolutionnaires actuels sont presque purs; ils permettent de comprendre l'activité, les sentiments et les idées des masses populaires se préparant à entrer dans une lutte décisive; ce ne sont pas des descriptions de choses, mais des expressions de volontés. L'utopie est, au contraire, le produit d'un travail intellectuel; elle est l'œuvre de théoriciens qui, après avoir observé et discuté les faits, cherchent à établir un modèle auquel on puisse comparer les sociétés existantes pour mesurer le bien et le mal qu'elles renferment (1); c'est une composition d'institutions imaginaires, mais offrant avec des institutions réelles des analogies assez grandes pour que le juriste en puisse raisonner; c'est une construction démontable dont certains morceaux ont été taillés de manière à pouvoir passer (moyennant quelques corrections d'ajustage) dans une législation prochaine. Tandis que nos mythes actuels conduisent les hommes à se préparer à un combat pour détruire ce qui existe, l'utopie a toujours eu pour effet de diriger les esprits vers des réformes qui pourront être effectuées en morcelant le système; il ne faut donc pas s'étonner si tant d'utopistes purent devenir des hommes d'Etat habiles lorsqu'ils eurent acquis une plus grande expérience de la vie politique. Un mythe ne saurait être réfuté puisqu'il est, au

(1) C'est évidemment dans cet ordre d'idées que se placèrent les philosophes grecs qui voulaient pouvoir raisonner sur la morale sans être obligés d'accepter les usages que la force historique avait introduits à Athènes.

fond, identique aux convictions en langage de mouvement, d'un groupe, qu'il est l'expression de ces convictions et que, par suite, il est indécomposable en parties qui puissent être appliquées sur un plan de descriptions historiques. L'utopie, au contraire, peut se discuter comme toute constitution sociale; on peut comparer les mouvements automatiques qu'elle suppose à ceux qui ont été constatés au cours de l'histoire, et aussi apprécier leur vraisemblance; on peut la réfuter en montrant que l'économie sur laquelle on la fait reposer est incompatible avec les nécessités de la production actuelle.

L'économie politique libérale a été un des meilleurs exemples d'utopies que l'on puisse citer. On avait imaginé une société où tout serait ramené à des types commerciaux, sous la loi de la plus complète concurrence; on reconnaît aujourd'hui que cette société idéale serait aussi difficile à réaliser que celle de Platon; mais de grands ministres modernes ont dû leur gloire aux efforts qu'ils ont faits pour introduire quelque chose de cette liberté commerciale dans la législation industrielle.

Nous avons là une utopie libre de tout mythe; l'histoire de la démocratie française nous offre une combinaison bien remarquable d'utopies et de mythes. Les théories qui inspirèrent les auteurs de nos premières constitutions sont aujourd'hui regardées comme fort chimériques; souvent même on ne veut plus leur concéder la valeur qui leur a été longtemps reconnue : celle d'un idéal sur lequel législateurs, magistrats et administrateurs devraient avoir les yeux toujours fixés pour assurer aux hommes un peu de justice. A ces utopies se mêlèrent des mythes qui représentaient la lutte contre l'Ancien Régime; tant qu'ils se sont maintenus, les réfutations des utopies libérales ont

pu se multiplier sans produire aucun résultat; le mythe sauvegardait l'utopie à laquelle il était mêlé.

Pendant longtemps, le socialisme n'a guère été qu'une utopie; c'est avec raison que les marxistes revendiquent pour leur maître l'honneur d'avoir changé cette situation : le socialisme est devenu une préparation des masses employées par la grande industrie, qui veulent supprimer l'Etat et la propriété; désormais, on ne cherchera plus comment les hommes s'arrangeront pour jouir du bonheur futur; tout se réduit à l'*apprentissage révolutionnaire* du prolétariat. Malheureusement Marx n'avait pas sous les yeux les faits qui nous sont devenus familiers; nous savons mieux que lui ce que sont les grèves, parce que nous avons pu observer des conflits économiques considérables par leur étendue et par leur durée; le mythe de la grève générale est devenu populaire et s'est solidement établi dans les cerveaux; nous avons sur la violence des idées qu'il n'aurait pu facilement se former; nous pouvons donc compléter sa doctrine, au lieu de commenter ses textes comme le firent si longtemps ses malencontreux disciples.

L'utopie tend ainsi à disparaître complètement du socialisme; celui-ci n'a pas besoin de chercher à organiser le travail, puisque le capitalisme l'organise. Je crois avoir démontré, d'ailleurs, que la grève générale correspond à des sentiments si fort apparentés à ceux qui sont nécessaires pour assurer la production dans un régime d'industrie très progressive, que l'apprentissage révolutionnaire peut être aussi un apprentissage de producteur.

Quand on se place sur ce terrain des mythes, on est à l'abri de toute réfutation; ce qui a conduit beaucoup de personnes à dire que le socialisme est une sorte de religion. On a été frappé, en effet, depuis longtemps, de ce que les

convictions religieuses sont indépendantes de la critique; de là on a cru pouvoir conclure que tout ce qui prétend être au-dessus de la science est une religion. On observe aussi que, de notre temps, le christianisme tendrait à être moins une dogmatique qu'une vie chrétienne, c'est-à-dire une réforme morale qui veut aller jusqu'au fond du cœur; par suite, on a trouvé une nouvelle analogie entre la religion et le socialisme révolutionnaire qui se donne pour but l'apprentissage, la préparation et même la reconstruction de l'individu en vue d'une œuvre gigantesque. Mais l'enseignement de Bergson nous a appris que la religion n'est pas seule à occuper la région de la science profonde; les mythes révolutionnaires y ont leur place au même titre qu'elle. Les arguments qu'Yves Guyot présente contre le socialisme en le traitant de religion me semblent donc fondés sur une connaissance imparfaite de la nouvelle psychologie.

Renan était fort surpris de constater que les socialistes sont au-dessus du découragement : « Après chaque expérience manquée ils recommencent; on n'a pas trouvé la solution, on la trouvera. L'idée ne leur vient jamais que la solution n'existe pas, et là est leur force. » L'explication donnée par Renan est superficielle; il regarde le socialisme comme une utopie, c'est-à-dire comme une chose comparable aux réalités observées; et on ne comprend guère comment la confiance pourrait ainsi survivre à beaucoup d'expériences manquées. Mais, à côté des utopies, ont toujours existé des mythes capables d'entraîner les travailleurs à la révolte. Pendant longtemps, ces mythes étaient fondés sur les légendes de la Révolution et ils conservèrent toute leur valeur tant que ces légendes ne furent pas ébranlées. Aujourd'hui, la confiance des socialistes est bien plus grande

qu'autrefois, depuis que le mythe de la grève générale domine tout le mouvement vraiment ouvrier. Un insuccès ne peut rien prouver contre le socialisme, depuis qu'il est devenu un travail de préparation; si l'on échoue, c'est la preuve que l'apprentissage a été insuffisant; il faut se remettre à l'œuvre avec plus de courage, d'insistance et de confiance qu'autrefois; la pratique du travail a appris aux ouvriers que c'est par la voie du patient apprentissage qu'on peut devenir un vrai révolutionnaire (1).

(*Réflexions sur la violence*, p. 46-50.)

APOLOGIE DE LA VIOLENCE

Les hommes qui adressent au peuple des paroles révolutionnaires sont tenus de se soumettre à de sévères obligations de sincérité; parce que les ouvriers entendent ces paroles dans le sens exact que leur donne la langue et ne se livrent point à une interprétation symbolique. Lorsqu'en 1905, je me suis hasardé à écrire, d'un manière un peu approfondie, sur la violence prolétarienne, je me rendais parfaitement compte de la grave responsabilité que j'assumais en tentant de montrer le rôle historique d'actes que nos socialistes parlementaires cherchent à dissimuler avec tant d'art. Aujourd'hui, je n'hésite pas à déclarer que le socialisme ne saurait subsister sans une apologie de la violence.

(1) Il est extrêmement important d'observer les analogies qui existent entre l'état d'esprit révolutionnaire et celui qui correspond à la morale des producteurs; j'ai indiqué des ressemblances remarquables à la fin de mes études, mais il y aura encore beaucoup d'analogies à relever.

C'est dans les grèves que le prolétariat affirme son existence. Je ne puis me résoudre à voir dans les grèves quelque chose d'analogue à une rupture temporaire de relations commerciales qui se produirait entre un épicier et son fournisseur de pruneaux parce qu'ils ne pourraient s'entendre sur le prix. La grève est un phénomène de guerre; c'est donc commettre un gros mensonge que de dire que la violence est un accident appelé à disparaître des grèves.

La révolution sociale est une extension de cette guerre dont chaque grande grève constitue un épisode; c'est pourquoi les syndicalistes parlent de cette révolution en langage de grèves; le socialisme se réduit pour eux à l'idée, à l'attente, à la préparation de la grève générale, qui, semblable à la bataille napoléonienne, supprimerait tout un régime condamné.

Une telle conception ne comporte aucune de ces exégèses subtiles dans lesquelles excelle Jaurès. Il s'agit d'un bouleversement au cours duquel patrons et Etat seraient mis dehors par les producteurs organisés. Nos intellectuels qui espèrent obtenir de la démocratie les premières places, seraient renvoyés à leur littérature; les socialistes parlementaires, qui trouvent dans l'organisation créée par la bourgeoisie les moyens d'exercer une certaine part du pouvoir, deviendraient inutiles.

(*Réflexions sur la violence*, p. 433-434.)

LACHETE BOURGEOISE

Une politique sociale fondée sur la lâcheté bourgeoise, qui consiste à toujours céder devant la menace de violences,

ne peut manquer d'engendrer l'idée que la bourgeoisie est condamnée à mort et que sa disparition n'est plus qu'une affaire de temps. Chaque conflit qui donne lieu à des violences devient aussi un combat d'avant-garde, et personne ne saurait prévoir ce qui peut sortir de tels engagements; la grande bataille a beau fuir; en l'espèce, chaque fois qu'on en vient aux mains, c'est la grande *bataille napoléonienne* (celle qui écrase définitivement les vaincus) que les grévistes espèrent voir commencer; ainsi s'engendre, par la pratique des grèves, la notion d'une révolution catastrophique.

Un bon observateur du mouvement ouvrier contemporain a exprimé les mêmes idées : « Comme leurs ancêtres, (les révolutionnaires français) sont pour la lutte, pour la conquête; ils veulent par la force accomplir de grandes œuvres. Seulement la guerre de conquête ne les intéresse plus. Au lieu de songer au combat, ils songent maintenant à la grève; au lieu de mettre leur idéal dans la bataille contre les armées de l'Europe, ils le mettent dans la grève générale ou s'anéantirait le régime capitaliste (1). »

Les théoriciens de la paix sociale ne veulent pas voir ces faits qui les gênent; ils ont sans doute honte d'avouer leur poltronnerie, de même que le gouvernement a honte d'avouer qu'il fait de la politique sociale sous la menace des troubles. Il est curieux que des gens qui se vantent d'avoir lu Le Play n'aient pas observé que celui-ci avait sur les conditions de la paix sociale une tout autre conception que ses successeurs imbéciles. Il supposait l'existence d'une bourgeoisie grave dans ses mœurs, pénétrée du sentiment de sa dignité et ayant l'énergie nécessaire pour gou-

(1) Ch. Guieysse, op. cit., p. 125.

verner le pays sans avoir recours à la vieille bureaucratie traditionnelle. A ces hommes qui disposaient de la richesse et du pouvoir, il prétendait enseigner le *devoir social envers leurs sujets*. Son système supposait une autorité indiscutée; on sait qu'il déplorait comme scandaleuse et dangereuse la licence de la presse telle qu'elle existait sous Napoléon III; ses réflexions à ce sujet font quelque peu sourire ceux qui comparent les journaux de ce temps à ceux d'aujourd'hui (1). Personne de son temps n'eût compris qu'un grand pays acceptât la paix à tout prix; son point de vue ne différait pas beaucoup là-dessus de celui de Clemenceau. Il n'avait jamais admis que l'on pût avoir la lâcheté et l'hypocrisie de décorer du nom de devoir social, la poltronnerie d'une bourgeoisie incapable de se défendre.

La lâcheté bourgeoise ressemble fort à celle du parti libéral anglais qui proclame à tout instant son absolue confiance dans l'arbitrage entre nations; l'arbitrage donne presque toujours des résultats désastreux pour l'Angleterre (2), mais ces *braves gens* aiment mieux payer, ou même compromettre l'avenir de leur pays, que d'affronter les horreurs de la guerre. Le parti libéral anglais a toujours

(1) Parlant des élections de 1869, il disait qu'on avait alors « employé des violences de langage que la France n'avait pas encore entendues, même aux plus mauvais jours de la révolution ». (*Organisation du travail*, 3e édition, p. 340.) Il s'agit évidemment de la révoution de 1848. En 1873 il déclarait que l'empereur n'avait pas eu à se louer d'avoir abrogé le système de contrainte imposée à la presse avant d'avoir réformé les mœurs du pays. (*Réforme sociale en France*, 5e édition, tome III, p. 356.)

(2) Summer Maine observait, il y a longtemps déjà, que l'Angleterre a le sort des plaideurs peu sympathiques. (*Le Droit International*, trad. franç., p. 279.) Beaucoup d'Anglais croient qu'en humiliant leur pays, ils deviendront plus sympathiques; ce n'est pas bien démontré.

le mot *justice* à la bouche, absolument comme notre bourgeoisie; on pourrait se demander si toute la haute morale des grands penseurs contemporains ne serait pas fondée sur une dégradation du sentiment de l'honneur.

(*Réflexions sur la violence*, p. 96-98.)

CHRISTIANISME PRIMITIF ET SOCIALISME MODERNE

On a souvent rapproché l'histoire du christianisme primitif de l'histoire du socialisme moderne; il y a beaucoup de vrai dans ce rapprochement, au moins sous certains rapports. Si l'Eglise avait été seulement une école de philosophie prêchant une morale pure, elle aurait, sans aucun doute, disparu comme tant d'autres groupements; elle était une société, travaillant à développer entre ses membres des relations juridiques nouvelles et se gouvernant d'après une constitution nouvelle. Le jour où l'édit de Milan proclama la tolérance, l'empereur consacra l'existence d'une hiérarchie plus forte que la hiérarchie impériale et institua un Etat dans l'Etat. L'invasion des Barbares n'a pas consisté dans une simple destruction; aujourd'hui on semble d'accord pour reconnaître que les Germains ont apporté des systèmes juridiques déjà assez développés pour pouvoir exercer une influence sur les institutions, notamment sur l'organisation familiale. Enfin, la Révolution française nous fournit un exemple très clair : ce qui nous frappe le plus est moins sa grande et bruyante tourmente que la conservation d'un système longuement développé dans le sein de la bourgeoisie.

On ne saurait se contenter de répondre aux adversaires

du socialisme, quand ils demandent ce que sera la révolution prolétarienne : « Est-ce que, à la veille de 1789, quelqu'un aurait pu dire ce que serait la société? » La prévision scientifique et mécanique n'appartient en aucune façon, à aucune science sociale; mais il ne s'agit pas de calculer ce que deviendront telles ou telles habitules; il s'agit de savoir *si la préparation est suffisante* pour que la lutte n'aboutisse pas à une destruction de la civilisation. Paul Deschanel affirmait une vérité incontestable quand, dans son discours à la Chambre des députés, il disait, le 10 juillet 1897, qu'en 1789 la bourgeoisie avait accompli ce travail de préparation. Il nous faut savoir où en est le prolétariat et déterminer les moyens qu'il emploie, en ce moment, pour se préparer.

Les utopistes cherchaient à constituer une société parfaite; le problème est transformé; « les recherches ne portent plus sur ce que la *société doit être* mais sur *ce que peut le prolétariat*, dans la lutte actuelle des classes. » Nous allons chercher quelles sont les conséquences de l'organisation syndicale telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui et les considérer au point de vue de la *préparation*.

(*Matériaux d'une théorie du Prolétariat*, p. 81-82, Rivière.)

ILLUSIONS DEMOCRATIQUES ET ILLUSIONS DU PROGRES

La démocratie a horreur des conceptions marxistes, parce qu'elle recherche toujours l'unité; ayant hérité de l'admiration que l'ancien régime avait pour l'Etat, elle estime que le rôle de l'historien se borne à expliquer l'action gouver-

nementale au moyen des idées qui triomphent dans le milieu des maîtres.

On peut même dire que la démocratie a perfectionné la théorie unitaire : jadis, on supposait que dans un monarchie parfaitement réglée, aucune voix discordante n'avait le droit de s'élever contre le prince; maintenant, on affirme que chaque citoyen a voulu (au moins d'une manière indirecte) tout ce qui lui est commandé; c'est ainsi que les actes du gouvernement reflètent la volonté générale à laquelle chacun de nous est censé participer. Cette volonté générale est possible parce que les pensées des hommes sont, à chaque époque, subordonnées à certaines idées que l'on rencontre à l'état pur chez des personnages parfaitement éclairés, libres de notion traditionnelle et assez désintéressés pour obéir à la voix de la raison. Devant ces idées — que personne n'a et que tout le monde est supposé partager — s'effacent les causes réelles des actes humains, causes que l'on peut, au moins, saisir en gros dans les classes. Les idées dominantes deviennent ainsi quelque chose d'aussi chimérique que l'homme abstrait que Joseph de Maistre déclarait n'avoir jamais rencontré et pour lequel cependant les législateurs de la Révolution prétendaient avoir fait leurs lois. Nous savons aujourd'hui que cet homme abstrait n'était pas complètement fantaisiste; il avait été inventé pour remplacer, dans les théories du droit naturel, l'homme du Tiers-Etat; de même que la critique historique a rétabli les personnages réels, elle doit rétablir les idées réelles, c'est-à-dire revenir à la considération des classes.

La démocratie parvient à jeter le trouble dans les esprits, empêchant beaucoup de gens intelligents de voir les choses comme elles sont, parce qu'elle est servie par des avocats habiles dans l'art d'embrouiller les questions, grâce à un langage captieux, à une souple sophistique, à un énorme appareil de déclamations scientifiques. C'est surtout pour les temps démocratiques que l'on peut dire que l'humanité est gouvernée plutôt par le pouvoir magique de grands mots que par des idées, par des formules que par des raisons, par des dogmes dont nul ne songe à rechercher l'origine, plutôt que par des doctrines fondées sur l'observation.

J'ai pensé qu'il ne serait pas mauvais de soumettre un de ces dogmes charlatanesques à une critique conduite suivant la seule méthode qui puisse nous garantir contre toute duperie, c'est-à-dire à une critique fondée sur une investigation historique des rapports des classes. Ayant trouvé à formuler ainsi quelques remarques qui m'ont paru intéressantes sur l'idéologie bourgeoise, je me suis permis de les soumettre au public. Plus d'une fois, j'ai fait l'école buissonnière; lorsque j'ai rencontré l'occasion d'éclairer l'origine, le sens ou la valeur d'une idée moderne, j'ai cru pouvoir m'y arrêter; plusieurs de ces digressions me seront certainement pardonnées sans difficulté, parce qu'elles peuvent inciter plus d'un esprit doué de curiosité à faire de nouvelles et plus profondes applications des méthodes marxistes. Je me propose bien moins d'enseigner que de montrer comment il est possible de travailler en vue d'une plus grande vérité.

J'ai d'abord publié ces études sur le progrès dans le *Mouvement Socialiste* (août-décembre 1906); j'ai pu alors constater que mon manque de respect pour les grands hommes que l'Université nous vante était de nature à blesser beaucoup de lecteurs. Revoyant de près mon texte et le remaniant parfois complètement, j'aurais modifié l'allure de ma discussion si j'avais tenu à plaire au public

frivole. J'ai conservé le ton que j'avais adopté, non point pour imiter Marx qui se montra toujours si acerbe dans la polémique, non plus que pour attirer l'attention par une outrance de langage, mais parce que j'ai trouvé, à la réflexion, que de toutes les illusions que la bourgeoisie cherche à propager, la plus absurde est le culte qu'elle prétend nous imposer pour des saints laïques infiniment peu respectables.

Parmi les écrivains qui se donnent pour les représentants officiels de la démocratie française, on remarque pas mal d'admirateurs d'A. Comte; ce qu'ils admirent surtout en lui, c'est l'homme qui prétendait restaurer en France le respect par sa religion *néo fétichiste*. Aujourd'hui peu de personnes sont assez naïves pour supposer que les prières, les sacrements et les sermons positivistes puissent avoir grande influence sur le peuple; mais on met tout en œuvre pour développer la vénération envers les hommes plus ou moins illustres que la démocratie a adoptés pour héros. Beaucoup de gens espèrent que si les masses en viennent à accepter ce culte de ces prétendus représentants de l'humanité, elles auront peut-être aussi quelque respect pour les orateurs qui font profession de propager ce culte, d'autant plus qu'il n'y a pas une si grande distance entre les nouveaux saints et leurs prêtres. Ce sont donc leurs propres intérêts que soignent nos démocrates, en soignant, avec tant de soin, les gloires du dix-huitième siècle. Rétablir la vérité historique n'est donc pas seulement une question de science; c'est aussi une question d'un intérêt pratique immédiat.

(*Les illusions du Progrès*, p. 9-12, Rivière.)

HENRI POINCARE

1854-1912

Dans quatre volumes célèbres : *la Science et l'Hypothèse, Science et Méthode, la Valeur de la Science, Dernières Pensées*, Henri Poincaré a exposé l'essentiel de ses idées philosophiques.

Ses réflexions sont strictement limitées à la philosophie dans ses rapports avec la science et on y chercherait en vain l'expression d'une théorie métaphysique quelconque. C'est que Henri Poincaré, passionnément épris de la science, entendait limiter à celle-ci l'activité de sa pensée et n'avait aucune foi dans toute théorie ne reposant pas de près ou de loin sur l'étude de la nature. Il avait, déjà très jeune, cet état d'esprit et M. Raymond Poincaré, au cours d'un entretien qu'il a bien voulu nous accorder, nous a conté qu'au moment où il était étudiant en lettres, son cousin ne lui ménageait pas les boutades sur l'utilité de ses études métaphysiques. La science a donc été pour Henri Poincaré la seule règle d'action, et non content d'accroître son patrimoine comme mathématicien et physicien de génie, il a voulu l'examiner en philosophe.

I. *L'Espace et la Géométrie.*

L'homme ne possède pas un sens spécial lui permettant de construire un espace à priori. Les sensations d'abord, l'usage d'instruments de mesure ensuite lui fournissent l'occasion de construire l'espace avec les éléments déjà présents dans son esprit. Certes, la géométrie n'est pas sujette à changements dès qu'un appareil de mesure plus précis est construit. Elle nous permet au contraire d'énoncer des propriétés que vérifieraient des appareils parfaits.

L'espace du physicien jouit d'une propriété fondamentale bien connue : il est relatif. Tout mouvement d'ensemble de notre univers, toute modification globale de celui-ci, affectant également l'objet à mesurer et l'instrument de mesure seront invisibles pour l'observateur.

Ayant ensuite montré comment le physicien a dû adapter le temps psychologique pour créer le temps du savant, Henri Poincaré indique comment les dernières découvertes de la physique (nous sommes à

l'époque des équations de Lorentz) vont modifier le principe de relativité de l'espace pour en faire un principe plus général appliqué à l'espace-temps, et ses réflexions sur ce sujet constituent une anticipation aux principes de relativité énoncés depuis par Einstein.

Quant à la géométrie, elle doit rester à l'abri de ces perturbations du monde des physiciens. Ayant eu son origine dans l'espace des sensations, elle s'en abstrait à la condition de devenir et de rester une *convention*.

Parmi les propriétés de l'espace, le nombre de ses dimensions a toujours excité la curiosité des géomètres et des philosophes.

Les géométries peuvent se classer, selon Poincaré, en trois catégories qui sont : la géométrie métrique où l'on s'occupe des distances, la géométrie projective basée sur la notion de ligne droite et enfin la géométrie de position, géométrie purement qualitative, où il est indifférent de reproduire fidèlement les figures : c'est l'Analysis Situs.

Cette géométrie, remarquablement développée par Riemann, fait, plus que toute autre, appel à l'intuition géométrique; elle étudie un espace indépendant de nos appareils de mesure. H. Poincaré montre comment grâce à la notion de *coupure* on établit sa proposition fondamentale : la tridimensionnalité de l'espace.

Quant à la géométrie elle-même, son caractère purement conventionnel aurait dû déjà être mis en évidence par les échecs successifs des démonstrations du postulatum d'Euclide.

L'apparition des géométries non euclidiennes de Lobatchevsky et de Riemann a montré qu'il était parfaitement possible de construire des géométries cohérentes sans admettre le postulatum d'Euclide. Et, plus récemment encore, M. Hilbert a construit des géométries où d'autres axiomes (celui d'Archimède sur la notion du nombre, celui de Pascal sur la commutativité de la multiplication) sont successivement abandonnés.

Les travaux de M. Sophus Lie, puis ceux de M. Hilbert permettent à Henri Poincaré de conclure que la géométrie euclidienne, qui s'adapte le mieux à notre espace expérimental, est une *convention commode* suggérée par l'expérience et adoptée librement. Les développements récents de la relativité généralisée ont montré que pour l'espace-temps du physicien il faut maintenant adopter une géométrie non euclidienne.

II. *Les Mathématiciens et la Logique.*

Dans l'activité spirituelle du mathématicien deux sortes de raisonnements sont utilisés : le raisonnement déductif faisant appel à la Logique, et l'Intuition.

La Logique — les mathématiciens l'appellent l'Analyse — nous permet de construire des raisonnements exacts. Mais l'Intuition seule donne au savant la direction dans laquelle il doit poursuivre ses recherches; elle seule lui permet de juger l'ensemble d'un raisonnement et peut lui faire sentir « ce je ne sais quoi qui fait l'Unité de la démonstration ».

Sans doute des mathématiciens illustres comme Weierstrass et Hermite furent essentiellement logiciens et leur contribution à l'édifice de la Science est incontestable. Mais, c'est qu'en marge du syllogisme, ils employèrent l'induction mathématique qui, sans cesser d'être absolument rigoureuse, permet de s'élever du particulier au général. Les « Analystes » peuvent donc « inventer » tout en se gardant de faire appel à l'intuition sensible et à l'imagination. Mais s'ils peuvent le faire c'est qu'ils sont guidés par ce qu'Henri Poincaré appelle l'intuition du nombre pur, des formes logiques pures, et ce guide n'est fécond que pour de très rares esprits.

Un certain nombre de mathématiciens et de philosophes ont cependant cru pouvoir ramener les mathématiques à un ensemble d'axiomes et de postulats d'où tout découlerait par de purs raisonnements de logique formelle et sans aucun appel à l'intuition.

Sans doute ces philosophes, et M. Russel en particulier, ont étendu considérablement le champ de la logique classique d'Aristote par l'emploi des syllogismes hypothétiques. Leurs travaux ont été réunis par M. Couturat dans « les Principes de Mathématiques » et c'est à propos de ce mémoire qu'Henri Poincaré a été amené à prendre position.

Le point important du débat porte sur le « Principe d'induction complète », mieux connu sous le nom de raisonnement par récurrence.

— Le principe d'induction complète est une définition déguisée du nombre entier, affirment les logiciens.

Ce principe est un jugement synthétique à priori, répond avec Kant, Henri Poincaré.

La définition mathématique est toujours valable sauf si elle implique contradiction. Pour définir un « Objet » les logiciens emploient un système de postulats. De ceux-ci considérés comme prémisses, il faut pouvoir déduire logiquement des propositions sans trouver jamais de contradiction.

Or, ces propositions sont en général en nombre infini (le cas contraire manque d'ailleurs d'intérêt) et la vérification directe n'est donc pas possible. Il ne sera ainsi possible de justifier la définition que par l'emploi d'un raisonnement général faisant appel, sous une forme plus ou moins déguisée, au principe d'induction complète.

Que ce soit dans la pasigraphie, cette logique de M. Peano où le discours supprimé est remplacé par des signes, ou dans les géométries de MM. Russel et Hilbert, la même difficulté subsiste pour les définitions du nombre entier ou pour l'établissement d'une liste des axiomes de la Géométrie.

Mieux encore, les logiciens qui à la suite de Cantor ont voulu créer une science de l'Infini, se sont heurtés à des contradictions. Et à la lueur de ces antinomies cantoriennes, Henri Poincaré condamne les logiciens purs : « Ce n'est que dans une autorité infaillible qu'on peut avoir une confiance aveugle. C'est donc une nécessité pour vous : vous serez infaillible ou vous ne serez pas » (1).

L'intuition, conclut Henri Poincaré, est donc nécessaire au mathé-

(1) *Science et Méthode*, p. 194.

maticien, comme au physicien d'ailleurs. Sans elle la mathématique inféconde se réduit à une tautologie.

Le débat avec les logisticiens se poursuivit après la publication des premiers mémoires de H. Poincaré. Aussi particulièrement en ce qui concerne la logique de l'infini, celui-ci étudia-t-il l'origine de ces divergences inconciliables (1).

Elles tiennent à une différence psychologique entre les deux écoles des « Pragmatistes » et des « Cantoriens », ainsi que les nomme H. Poincaré.

Les premiers associent l'idée de l'infini à la possibilité de *créer* sans limite des objets. Les seconds admettent un *infini actuel*, dont le fini dérive en y pratiquant une section.

Les Cantoriens sont des réalistes pour lesquels la Nature et la Physique existent indépendamment de ceux qui les étudient et ils s'apparentent par là aux platoniciens. Les Pragmatistes sont des idéalistes qui ne « sauraient concevoir un objet pensé indépendamment d'un sujet pensant ».

Les Pragmatistes et les Cantoriens ne parlent pas la même langue. Ils ne pourront jamais s'entendre, car le critérium du savant, la vérification, est exclue du domaine de leurs controverses.

III. *Les Mathématiques et la Physique.*

Les mathématiques ont été suggérées à ses fondateurs par l'observation du Monde physique. Elles ont eu et doivent conserver un développement indépendant des applications éventuelles qu'en peut faire le physicien, mais la physique et les mathématiques sont étroitement liées.

Pour passer de l'expérience, qui est individuelle, à la loi, le physicien doit effectuer une généralisation. Et celle-ci n'est possible que grâce aux « analogies véritables, profondes » que l'esprit mathématique nous a enseignées.

A cet égard l'exemple de Maxwell, cité par Henri Poincaré, est particulièrement suggestif.

Au moment où Maxwell entreprit ses travaux théoriques sur l'Electromagnétisme, les lois d'Ampère et de Laplace rendaient compte de tous les phénomènes connus.

Cependant pour Maxwell « imprégné du sentiment de la symétrie mathématique », ces lois étaient incomplètes.

Maxwell les compléta à priori.

Vingt ans après la confirmation expérimentale fut donnée par Hertz et les ondes qui portent le nom de ce dernier ont été découvertes en vérifiant les calculs de Maxwell.

Réciproquement, le physicien en posant des problèmes et en suggérant des raisonnements ne contribue pas peu au développement des mathématiques et nous ne citerons comme exemples que des théories de la chaleur (série de Fourier) et des vibrations des corps élastiques (équations aux dérivées partielles du second ordre).

(1) *Dernières pensées*, p. 143.

IV. *La Science est-elle artificielle? — La Nature est-elle contingente?*

La Science est un édifice logique et solide. N'est-elle pas arbitraire?

Le savant, si l'on en croit H. Le Roy, *crée* un certain nombre de conventions, puis raisonne et conclut. Allant même plus loin, il récuse l'intelligence comme moyen de connaissance, et encore plus « son instrument nécessaire : le discours ».

Faisant rapidement le procès de l'antiintellectualisme, Henri Poincaré remarque qu'il se condamne surtout par sa nature même à être intransmissible et par là impuissant : « ...si cette philosophie veut rester fidèle à elle-même, elle épuise sa puissance en une négation et un cri d'enthousiasme » (1).

La Science, pour ces nominalistes, est une règle d'action au même titre que celle d'un jeu de cartes, ou comme le choix à pile ou face qu'adoptent souvent les indécis.

La Science, selon Henri Poincaré, est sans doute une règle d'action, mais c'est une règle qui réussit, alors que la règle contraire aurait échoué. Elle n'est donc pas, comme les règles citées plus haut, entièrement arbitraire.

La Science permet de prévoir, mais ce n'est là qu'une partie de sa valeur; son rôle est plus grand : il est de connaître.

D'ailleurs, peut-on admettre que le savant crée le fait? Pour répondre à cette question, Henri Poincaré introduit la distinction essentielle, déjà indiquée par Claude Bernard, entre le fait brut et le fait scientifique, et il appuie cette distinction de plusieurs exemples parmi lesquels nous choisirons le suivant. Une éclipse de soleil a lieu. Le fait brut c'est la constatation de l'obscurité. Le fait scientifique consiste à dire que les rayons lumineux du Soleil ont été interceptés par suite des mouvements des planètes, mouvements prévisibles par les tables de Newton.

Le fait brut s'impose à nos sens et ne saurait être contesté, au moins tant qu'il fait partie de la réalité objective, c'est-à-dire de ce qui est commun à la plupart des hommes. Dans le fait scientifique, le savant a déjà introduit une part de création personnelle. Il y fait intervenir le bénéfice d'observations antérieures, de définitions déjà acquises. Il traduit l'impression grossière du fait brut dans un *langage commode* adapté aux fins de son activité, qui sont de relier les faits entre eux.

C'est ainsi que si on imagine Henri Poincaré prenant devant le tribunal de l'Inquisition la défense de Galilée, il n'aurait pas affirmé comme celui-ci « la Terre tourne », mais aurait montré combien il est plus commode d'interpréter par cette rotation les observations astronomiques. Et, au fur et à mesure que celles-ci deviennent plus nombreuses, l'interprétation de Galilée devient de plus en plus nécessaire, parce qu'elle seule permet de relier simplement entre eux une foule de faits.

« En résumé, ce que crée le savant dans un fait, c'est le langage dans lequel il l'énonce. »

(1) *Valeur de la Science*, p. 216.

C'est là la part certaine de l'activité du savant, mais on ne peut l'invoquer comme une raison de nullité si ses prédictions se réalisent.

Dans l'élaboration des lois, et surtout des principes, la libre activité du savant s'exerce d'une manière plus notable.

Prenons, avec Henri Poincaré, l'exemple de la gravitation universelle et imaginons avec lui qu'on ait découvert des astres ne suivant pas exactement la loi de Newton. Ou bien on consentira à réviser la loi d'attraction, ou bien on dira qu'une force supplémentaire, d'une origine différente, agit sur ces astres.

La première attitude est un exemple de la critique incessante à laquelle les scientifiques soumettent leurs lois. Dans la seconde, au contraire, la loi de gravitation, vérifiée si souvent, a acquis un caractère aigu de certitude et est passée par un « nominalisme inconscient » à l'état de *principe*. Elle échappe de ce fait au contrôle de l'expérience. « Un principe n'est pas vrai ou faux, il est commode. »

Si toutes les lois, cessant d'être considérées comme révisables, passaient à l'état de principes, les scientifiques feraient alors œuvre purement nominaliste et la Science aurait consommé son suicide.

Mais ces lois elles-mêmes ne peuvent avoir de valeur qu'en fonction du déterminisme de la Nature et on peut se demander si les lois de la Nature ne sont pas contingentes.

A la suite d'observations répétées, le savant conclut : telle cause produit tel effet. Cette prévision n'a de caractère absolument rigoureux que si la loi comprend l'énoncé de *toutes* les causes, c'est-à-dire la description complète de l'Univers à l'instant t. La physique devrait ainsi rechercher l'équation différentielle permettant de calculer l'état de l'Univers au temps $t + dt$ partant de son état à t.

Nos lois ne peuvent remplir cette condition, et la rempliraient-elles qu'elles seraient inapplicables. Elles ne peuvent donc pas nous donner la certitude absolue, mais un degré de plus ou moins grande probabilité. Le perfectionnement ininterrompu des méthodes scientifiques fait tendre cette probabilité vers la certitude. Si cependant les savants doivent un jour être arrêtés dans la recherche d'une précision toujours croissante et si « au delà d'une certaine limite ils ne rencontrent plus dans la Nature que le caprice », ils devront bien conclure à la contingence des lois.

Quand Henri Poincaré envisageait cette éventualité pensait-il que la Science arriverait aussi rapidement à ce carrefour crucial et qu'une des conséquences de son développement serait de se voir assigner des limites par ses meilleurs serviteurs? En conclusion du principe *d'Indétermination fondamentale* (1) de Heisenberg, des physiciens modernes comme MM. Eddington et Dirac ne craignent, pas, en effet, de parler de « libre choix de la Nature ». Nous pouvons certes imaginer qu'au Conseil de Physique Solvay, où furent débattues ces questions, H. Poincaré eût été aux côtés du grand Lorentz, pour affirmer la foi déterministe que l'on retrouve également chez M. Langevin (2) et qu'il n'eût pas consenti à une abdication de la Science.

(1) *La Nature du Monde Physique* (Payot).
(2) *Science et Méthode*, p. 65.

Cette foi déterministe se contente d'affirmer qu'il y a dans la Nature une certaine continuité qui nous permet d'appliquer le principe d'induction. La Science peut *classer* les événements en séquences, rapprocher celles qui lui semblent voisines et leur appliquer le principe d'induction. C'est ce rôle de classificatrice qui lui donne sa valeur objective. La véritable nature des choses nous est à jamais cachée et tenter sa recherche est, sans doute, vouloir répondre à une question, qui est dénuée de sens.

La Science nous permet de percevoir les rapports des choses et les changements perpétuels de ses théories ne doivent pas nous faire craindre que ce qu'elle a rapproché hier doive être séparé demain.

Ce qui succombe dans les ruines toujours accumulées des théories successives « ce sont les théories proprement dites, elles qui prétendent nous apprendre ce que sont les choses ». Mais les rapports vrais subsistent et se présentent, sans doute sous des apparences variées, dans toutes les théories.

V. *La Science et la Morale.*

Entrevue par Descartes, précisée par Spinoza, la création d'une morale scientifique a tenté beaucoup de philosophes.

Pour Henri Poincaré, les principes et les vérités expérimentales de la Science ne sont pas formulées à l'impératif; ils sont indicatifs et les conclusions qu'on en peut tirer garderont toujours ce caractère. Elles ne pourront, en aucun cas, confirmer ou infirmer une morale. Il faut donc renoncer à vouloir constituer une Science des actions humaines, qui serait la Morale, comme on a construit une Science de la lumière, qui est l'optique.

C'est *l'intuition* du bien qui peut et doit seule guider l'homme, et c'est par l'éveil d'aspirations de notre conscience que la Science aura une action morale.

La Science, œuvre collective, nous donne une magnifique leçon de solidarité.

La Science, remettant l'homme et sa planète à leur vraie place dans l'Univers, nous donne une leçon d'humilité.

L'homme qui cultive la Science et qui l'aime, découvre nécessairement un profond besoin d'équité et de sincérité.

Reste une autre conception possible des rapports de la Science et de la Morale. C'est d'appliquer les méthodes scientifiques aux problèmes humains et sociaux. Mais, même en admettant que la Science des mœurs et les Sciences Naturelles arrivent, ayant résolu tous leurs problèmes, à devenir explicatives, elles ne constitueraient pas pour cela une Morale, mais, au contraire, ayant introduit le déterminisme scientifique dans le domaine des actions humaines, elles auraient consacré la faillite de la Morale par la disparition des problèmes que celle-ci prétend résoudre.

En réalité, « la Morale et la Science ont leurs domaines propres, qui se touchent et ne se pénètrent pas. L'une nous montre à quel but nous devons viser, l'autre, le but étant donné, nous donne les moyens

de l'atteindre... Il ne peut pas y avoir de Science immorale, pas plus qu'il ne peut y avoir de morale scientifique » (1).

VI. *Les Buts de la Science.*

La Science ne peut connaître tous les faits puisque ceux-ci sont en nombre illimités. Au lieu de s'évertuer « à compter le nombre de coccinelles qui existent sur notre planète », Tolstoï conseille aux savants de diriger leurs recherches uniquement vers ce qui peut rendre l'homme meilleur.

D'autres, et ils sont plus nombreux, voudraient orienter l'activité du savant exclusivement vers les applications pratiques.

A ces praticiens intransigeants, il suffit de répondre que le développement même de cette science qu'ils rêvent d'utiliser aurait été bientôt tari par les préoccupations d'applications immédiates et qu'au surplus l'idéal du savant ne peut être de constituer une « ploutocratie avide et bornée ».

Contre Tolstoï, Poincaré revendique l'indépendance du savant dans le choix des faits et se refuse à devenir un « sage sans curiosité qui, évitant les excès, ne mourrait pas de maladie, mais, certes, d'ennui ».

La Science, cultivée pour elle-même, a affranchi l'homme non seulement en asservissant les forces de la Nature, mais en le libérant de ses préjugés.

Elle a libéré l'homme pour qu'il puisse étudier la Nature, et la contempler.

Elle a permis une économie d'efforts et cela grâce à une économie de pensée. Et, rejoignant le philosophe viennois Mach, Henri Poincaré voit dans cette économie de pensée une des fins essentielles de la Science. Celui qui pour la première fois, remarque-t-il, a noté que sept fois six font quarante-deux, a économisé à l'humanité des milliards de minutes d'efforts.

Enfin la Science porte en elle-même une fin suffisante, car elle est belle.

On peut difficilement imaginer à quel point Henri Poincaré insiste sur ce caractère esthétique de la Science. Tout au long de son œuvre « la beauté de la Nature », « l'harmonie interne des lois », « la satisfaction esthétique du savant » reviennent comme des leitmotive (2).

Très artiste lui-même, et spécialement épris de musique, il pouvait à peine concevoir un mathématicien qui ne serait pas musicien, tant il rapprochait les émotions scientifiques et artistiques.

La satisfaction esthétique dans la Science, écrit-il quelque part, est produite par le contraste entre la complexité d'un problème et la simplicité de la solution, ou par le rapprochement d'éléments jugés très lointains, et se raccorde ainsi à l'Economie de pensée de Mach.

Henri Poincaré aimait la Science et la Nature parce qu'elles sont belles et il admirait les hommes qui ont foi en elles.

Traçant dans « Science et Méthode » une histoire de la géodésie

(1) *Valeur de la Science*, p. 3.
(2) Voir le texte cité page 69.

française, Henri Poincaré nous montre la France de la Révolution et ses chefs, les Conventionnels, en lutte contre l'Europe entière, organisant, cependant, une expédition géodésique; « il semblerait que ces luttes gigantesques dussent absorber toutes ses forces. Loin de là, il lui en reste encore pour servir la Science. Les hommes de ce temps ne reculaient devant aucune entreprise, c'étaient des hommes de foi ».

A nous de retenir cet hommage et d'en comprendre la leçon.

Né le 29 avril 1854 à Nancy, Henri Poincaré fut reçu en 1873 à l'Ecole Polytechnique et à l'Ecole Normale. Polytechnicien, puis élève de l'Ecole des Mines, il fit en Autriche-Hongrie un voyage en 1877, puis en Suède et Norvège. En 1879, il passe sa thèse sur *l'Intégration des équations aux dérivées partielles à un nombre quelconque d'inconnues*, et est chargé du cours d'analyses mathématiques, à la faculté des Sciences de Caen. En 1881 il est nommé maître de conférence à la Faculté des Sciences de Paris et succède en 1886 à Lippmann dans la chaire de physique, mathématique et calcul des probabilités. C'est à 27 ans qu'il fit ses fameux travaux sur *les Fonctions fuchsiennes* qui le rendirent célèbre. En 1887 il est nommé membre de l'Académie des Sciences, dans la section de géométrie et en 1896 il succède à Tisserand dans la chaire de mécanique céleste. En 1908, il est élu à l'Académie française. Philosophie, mathématique, astronomie, physique, cosmogonie et géodésie, il a tout pénétré et approfondi lorsqu'il meurt brusquement le 1er juillet 1912.

P. B. et F. J.

BIBLIOGRAPHIE. — Ouvrages philosophiques : *La Science et l'Hypothèse; La valeur de la Science* (Flammarion). — *Science et Méthode; Dernières pensées.*

Ouvrages scientifiques : *Les Méthodes nouvelles de la Mécanique céleste; Leçons de Mécanique céleste; Cours d'Astronomie générale; Calcul des probabilités; Potentiel et Mécanique des fluides; Leçons sur la théorie de l'élasticité; Capillarité; Théorie du potentiel newtonien; Théorie des tourbillons; Théorie analytique de la propagation de la chaleur; Thermodynamique; Théorie mathématique de la lumière; Les oscillations électriques; Les théories de Helmholtz et les expériences de Hertz; La théorie de Maxwell et les oscillations hertziennes; La télégraphie sans fil; Leçons d'électricité mathématique.*

L'ASTRONOMIE

Les Gouvernements et les Parlements doivent trouver que l'astronomie est une des sciences qui coûtent le plus

cher : le moindre instrument coûte des centaines de mille francs, le moindre observatoire coûte des millions; chaque éclipse entraîne à sa suite des crédits supplémentaires. Et tout cela pour des astres qui sont si loin, qui sont complètement étrangers à nos luttes électorales et n'y prendront vraisemblablement jamais aucune part. Il faut que nos hommes politiques aient conservé un reste d'idéalisme, un vague instinct de ce qui est grand; vraiment, je crois qu'ils ont été calomniés; il convient de les encourager et de leur bien montrer que cet instinct ne les trompe pas, et qu'ils ne sont pas dupes de cet idéalisme.

On pourrait bien leur parler de la marine, dont personne ne peut méconnaître l'importance, et qui a besoin de l'astronomie. Mais ce serait prendre la question par son petit côté.

L'astronomie est utile, parce qu'elle nous élève au-dessus de nous-mêmes; elle est utile, parce qu'elle est grande; elle est utile, parce qu'elle est belle : voilà ce qu'il faut dire. C'est elle qui nous montre combien l'homme est petit par le corps et combien il est grand par l'esprit, puisque cette immensité éclatante où son corps n'est qu'un point obscur, son intelligence peut l'embrasser tout entière et en goûter la silencieuse harmonie. Nous atteignons ainsi à la conscience de notre force, et c'est là ce que nous ne saurions acheter trop cher, parce que cette conscience nous rend plus forts.

Mais ce que je voudrais vous montrer avant tout, c'est à quel point l'astronomie a facilité l'œuvre des autres sciences, plus directement utiles, parce que c'est elle qui nous a fait une âme capable de comprendre la nature.

Vous figurez-vous combien l'humanité serait diminuée, si, sous un ciel constamment couvert de nuages, comme doit

l'être celui de Jupiter, elle avait éternellement ignoré les astres? Croyez-vous que, dans un pareil monde, nous serions ce que nous sommes? J'entends bien que sous cette sombre voûte, nous aurions été privés de la lumière du soleil, nécessaire à des organismes comme ceux qui habitent la Terre. Mais, si vous voulez bien, nous admettrons que ces nuages sont phosphorescents et qu'ils répandent une lueur douce et constante. Puisque nous sommes en train de faire des hypothèses, une hypothèse de plus ne nous coûtera pas davantage. Eh bien! je répète ma question : croyez-vous que, dans un pareil monde, nous serions ce que nous sommes?

C'est que les astres ne nous envoient pas seulement cette lumière visible et grossière qui frappe nos yeux de chair, c'est d'eux aussi que nous vient une lumière bien autrement subtile, qui éclaire nos esprits et dont je vais essayer de vous montrer les effets. Vous savez ce qu'était l'homme sur la Terre, il y a quelques milliers d'années, et ce qu'il est aujourd'hui. Isolé au milieu d'une nature où tout pour lui était mystère, effaré à chaque manifestation inattendue de force incompréhensible, il était incapable de voir dans la conduite de l'univers autre chose que le caprice; il attribuait tous les phénomènes à l'action d'une multitude de petits génies fantasques et exigeants, et, pour agir sur le monde, il cherchait à se les concilier par des moyens analogues à ceux qu'on emploie pour gagner les bonnes grâces d'un ministre ou d'un député. Ses insuccès même ne l'éclairaient pas, pas plus qu'aujourd'hui un solliciteur éconduit ne se décourage au point de cesser de solliciter.

Aujourd'hui, nous ne sollicitons plus la Nature : nous lui commandons, parce que nous avons découvert quel-

ques-uns de ses secrets et que nous en découvrons chaque jour de nouveaux. Nous lui commandons au nom de lois qu'elle ne peut récuser, parce que ce sont les siennes; ces lois, nous ne lui demandons pas follement de les changer, nous sommes les premiers à nous y soumettre. *Naturæ non imperatur nisi parendo.*

Quel changement ont dû subir nos âmes pour passer d'un état à l'autre! Croit-on que, sans les leçons des astres, sous le ciel perpétuellement nuageux que je supposais tout à l'heure, elles auraient changé si vite? La métamorphose aurait-elle été possible, ou du moins n'aurait-elle pas été beaucoup plus lente?

Et d'abord, c'est l'astronomie qui nous a appris qu'il y a des lois. Les Chaldéens qui, les premiers, ont regardé le ciel avec quelque attention, ont bien vu que cette multitude de points lumineux n'est pas une foule confuse errant à l'aventure, mais plutôt une armée disciplinée. Sans doute, les règles de cette discipline leur échappaient : mais le spectacle harmonieux de la nuit étoilée suffisait pour leur donner l'impression de la régularité, et c'était déjà beaucoup. Ces règles, d'ailleurs, Hipparque, Ptolémée, Copernic, Képler les ont discernées l'une après l'autre, et, enfin il est inutile de rappeler que c'est Newton qui a énoncé la plus ancienne, la plus précise, la plus simple, la plus générale de toutes les lois naturelles.

Et alors, avertis par cet exemple, nous avons mieux regardé notre petit monde terrestre et, sous le désordre apparent, là aussi nous avons retrouvé l'harmonie que l'étude du Ciel nous avait fait connaître. Lui aussi est régulier, lui aussi obéit à des lois immuables, mais elles sont plus compliquées, en conflit apparent les unes avec les autres, et un œil qui n'aurait pas été accoutumé à d'autres spectacles n'y aurait vu que le chaos et le règne du hasard ou du caprice. Si nous n'avions pas connu les astres, quelques esprits hardis auraient peut-être cherché à prévoir les phénomènes physiques; mais leurs insuccès auraient été fréquents et ils n'auraient excité que la risée du vulgaire; ne voyons-nous pas que, même de nos jours, les météorologistes se trompent quelquefois, et que certaines personnes sont portées à en rire?

Combien de fois, les physiciens, rebutés par tant d'échecs, ne se seraient-ils pas laissés aller au découragement, s'ils n'avaient eu, pour soutenir leur confiance, l'exemple éclatant du succès des astronomes? Ce succès leur montrait que la Nature obéit à des lois; il ne leur restait plus qu'à savoir à quelles lois : pour cela, ils n'avaient besoin que de patience, et ils avaient le droit de demander que les sceptiques leurs fissent crédit.

Ce n'est pas tout : l'astronomie ne nous a pas appris seulement qu'il y a des lois, mais que ces lois sont inéluctables, qu'on ne transige pas avec elles; combien de temps nous aurait-il fallu pour le comprendre, si nous n'avions connu que le monde terrestre, où chaque force élémentaire nous apparaît toujours comme en lutte avec d'autres forces? Elle nous a appris que les lois sont infiniment précises, et que si celles que nous énonçons sont approximatives, c'est parce que nous les connaissons mal. Aristote, l'esprit le plus scientifique de l'antiquité, accordait encore une part à l'accident, au hasard, et semblait penser que les lois de la Nature, au moins ici-bas, ne déterminent que les grands traits des phénomènes. Combien la précision toujours croissante des prédictions astronomiques a-t-elle contribué à faire justice d'une telle erreur qui aurait rendu la Nature inintelligible!

Mais ces lois ne sont-elles pas locales, variables d'un point à l'autre, comme celles que font les hommes; ce qui est la vérité dans un coin de l'univers, sur notre globe, par exemple, ou dans notre petit système solaire, ne va-t-il pas devenir l'erreur un peu plus loin? Et alors ne pourra-t-on pas se demander si les lois dépendant de l'espace ne dépendent pas aussi du temps, si elles ne sont pas de simples habitudes, transitoires, par conséquent, et éphémères? C'est encore l'astronomie qui va répondre à cette question. Regardons les étoiles doubles : toutes décrivent des coniques; ainsi, si loin que porte le télescope il n'atteint pas les limites du domaine qui obéit à la loi de Newton.

Il n'est pas jusqu'à la simplicité de cette loi qui ne soit une leçon pour nous; que de phénomènes compliqués contenus dans les deux lignes de son énoncé; les personnes qui ne comprennent pas la Mécanique céleste peuvent s'en rendre compte, du moins en voyant la grosseur des traités consacrés à cette science; et alors il est permis d'espérer que la complication des phénomènes physiques nous dissimule également je ne sais quelle cause simple encore inconnue.

C'est donc l'astronomie qui nous a montré quels sont les caractères généraux des lois naturelles; mais, parmi ces caractères, il y en a un, le plus subtil et le plus important de tous, sur lequel je vous demanderai la permission d'insister un peu.

Comment l'ordre de l'univers était-il compris par les anciens; par exemple par Pythagore, Platon ou Aristote? C'était ou un type immuable fixé une fois pour toutes, ou un idéal dont le monde cherchait à se rapprocher. C'est encore ainsi que pensait Képler lui-même quand, par exemple, il cherchait si les distances des planètes au soleil

n'avaient pas quelque rapport avec les cinq polyèdres réguliers. Cette idée n'avait rien d'absurde, mais elle eût été stérile, puisque ce n'est pas ainsi que la Nature est faite. C'est Newton qui nous a montré qu'une loi n'est qu'une relation nécessaire entre l'état présent du monde et son état immédiatement postérieur. Toutes les autres lois, découvertes depuis, ne sont pas autre chose; ce sont, en somme, des équations différentielles; mais c'est l'astronomie qui nous en a fourni le premier modèle sans lequel nous aurions sans doute erré bien longtemps.

C'est elle aussi qui nous a le mieux appris à nous défier des apparences. Le jour où Copernic a prouvé que ce qu'on croyait le plus stable était en mouvement, que ce qu'on croyait mobile était fixe, il nous a montré combien pouvaient être trompeurs les raisonnements enfantins qui sortent directement des données immédiates de nos sens; certes, ses idées n'ont pas triomphé sans peine, mais, après ce triomphe, il n'est plus de préjugé si invétéré que nous ne soyons de force à secouer. Comment estimer le prix de l'arme nouvelle ainsi conquise?

Les anciens croyaient que tout était fait pour l'homme, et faut croire que cette illusion est bien tenace, puisqu'il faut sans cesse la combattre. Il faut pourtant qu'on s'en dépouille; ou bien on ne sera qu'un éternel myope, incapable de voir la vérité. Pour comprendre la Nature. il faut pouvoir sortir de soi-même, pour ainsi dire, de la contempler de plusieurs points de vue différents; sans cela, on n'en connaîtra jamais qu'un côté. Or, sortir de lui-même, c'est ce que ne peut faire celui qui rapporte tout à lui-même. Qui donc nous a délivrés de cette illusion? Ce furent ceux qui nous ont montré que la Terre n'est qu'une des plus petites planètes du Système solaire, et que le Système

solaire, lui-même, n'est qu'un point imperceptible dans les espaces infinis de l'Univers stellaire.

En même temps, l'Astronomie nous apprenait à ne pas nous effrayer des grands nombres, et cela était nécessaire, non seulement pour connaître le Ciel, mais pour connaître la Terre elle-même; et cela n'était pas aussi facile qu'il nous le semble aujourd'hui.

Essayons de revenir en arrière et de nous figurer ce qu'aurait pensé un Grec à qui l'on serait venu dire que la lumière rouge vibre quatre cent millions de millions de fois par seconde. Sans aucun doute, une pareille assertion lui aurait paru une pure folie et il ne se serait jamais abaissé à la contrôler. Aujourd'hui, une hypothèse ne nous paraîtra plus absurde, parce qu'elle nous oblige à imaginer des objets beaucoup plus grands ou beaucoup plus petits que ceux que nos sens sont capables de nous montrer, et nous ne comprenons plus ces scrupules qui arrêtaient nos devanciers et les empêchaient de découvrir certaines vérités simplement parce qu'ils en avaient peur. Mais pourquoi? c'est parce que nous avons vu le Ciel s'agrandir et s'agrandir sans cesse; parce que nous savons que le soleil est à 150 millions de kilomètres de la Terre et que les distances des étoiles les plus rapprochées sont des centaines de mille fois plus grandes encore. Habitués à contempler l'infiniment grand, nous sommes devenus aptes à comprendre l'infiniment petit. Grâce à l'éducation qu'elle a reçue, notre imagination, comme l'œil de l'aigle que le soleil n'éblouit pas, peut regarder la vérité en face.

Avais-je tort de dire que c'est l'Astronomie qui nous a fait une âme capable de comprendre la Nature; que, sous un ciel toujours nébuleux et privé d'astres, la Terre elle-même eût été pour nous éternellement inintelligible; que nous n'y aurions vu que le caprice et le désordre, et que, ne connaissant pas le monde, nous n'aurions pu l'asservir? Quelle science eût pu être plus utile? Et en parlant ainsi je me place au point de vue de ceux qui n'estiment que les applications pratiques. Certes, ce point de vue n'est pas le mien; moi, au contraire, si j'admire les conquêtes de l'industrie, c'est surtout parce qu'en nous affranchissant des soucis matériels, elles donneront un jour à tous le loisir de contempler la Nature : je ne dis pas : la Science est utile, parce qu'elle nous apprend à construire des machines; je dis : les machines sont utiles, parce qu'en travaillant pour nous, elles nous laisseront un jour plus de temps pour faire de la science. Mais enfin, il n'est pas indifférent de remarquer qu'entre les deux points de vue il n'y a pas de désaccord, et que l'homme ayant poursuivi un but désintéressé, tout le reste lui est venu par surcroît.

Auguste Comte a dit, je ne sais où, qu'il serait vain de chercher à connaître la composition du soleil, parce que cette connaissance ne pourrait être d'aucune utilité pour la sociologie. Comment a-t-il pu avoir la vue si courte? Ne venons-nous pas de voir que c'est par l'astronomie que, pour parler son langage, l'humanité est passée de l'état théologique à l'état positif. Cela, il s'en est rendu compte, parce que c'était fait.

Mais comment n'a-t-il pas compris que ce qui restait à faire n'était pas moins considérable et ne serait pas moins profitable? L'astronomie physique, qu'il semble condamner, a déjà commencé à nous donner des fruits, et elle nous en donnera bien d'autres, car elle ne date que d'hier.

Tout d'abord on a reconnu la nature du Soleil, que le fondateur du positivisme voulait nous interdire, et on y a trouvé des corps qui existent sur la Terre et qui y étaient

restés inaperçus; par exemple, l'hélium, ce gaz presque aussi léger que l'hydrogène. C'était déjà pour Comte un premier démenti. Mais, à la spectroscopie, nous devons un enseignement bien autrement précieux; dans les étoiles les plus lointaines, elle nous montre les mêmes substances; on aurait pu se demander si les éléments terrestres n'étaient pas dus à quelque hasard qui aurait rapproché des atomes plus ténus pour en construire l'édifice plus complexe que les chimistes nomment atome; si, dans d'autres régions de l'univers, d'autres rencontres fortuites n'avaient pas pu engendrer des édifices entièrement différents. Nous savons maintenant qu'il n'en est rien, que les lois de notre chimie sont des lois générales de la Nature et qu'elles ne doivent rien au hasard qui nous a fait naître sur la Terre.

Mais, dira-t-on, l'Astronomie a donné aux autres sciences tout ce qu'elle pouvait leur donner, et maintenant que le Ciel nous a procuré les instruments qui nous permettent d'étudier la nature terrestre, il pourrait, sans danger, se voiler pour toujours. Après ce que nous venons de dire, est-il besoin de répondre à cette objection? On aurait pu raisonner de même au temps de Ptolémée; alors aussi, on croyait tout savoir, et on avait encore presque tout à apprendre.

Les astres sont des laboratoires grandioses, des creusets gigantesques, comme aucun chimiste ne pourrait en rêver. Il y règne des températures qu'il nous est impossible de réaliser. Leur seul défaut, c'est d'être un peu loin; mais le télescope va les rapprocher de nous, et alors nous verrons comment la matière s'y comporte. Quelle bonne fortune pour le physicien et le chimiste!

La matière s'y montrera à nous sous mille états divers, depuis ces gaz raréfiés qui semblent former les nébuleuses et qui s'illuminent de je ne sais quelle lueur d'origine mystérieuse, jusqu'aux étoiles incandescentes et aux planètes si voisines et pourtant si différentes de nous.

Peut-être même les astres nous apprendront-ils un jour quelque chose sur la vie; cela semble un rêve insensé, et je ne vois pas du tout comment il pourrait se réaliser; mais, il y a cent ans, la chimie des astres n'aurait-elle pas paru aussi un rêve insensé?

Mais bornons nos regards à des horizons moins lointains, il nous restera encore des promesses moins aléatoires et bien assez séduisantes. Si le passé nous a beaucoup donné, nous pouvons être assurés que l'avenir nous donnera plus encore.

En résumé, on ne saurait croire combien la croyance à l'Astrologie a été utile à l'humanité. Si Képler et Tycho-Brahé ont pu vivre, c'est parce qu'ils vendaient à des rois naïfs des prédictions fondées sur les conjonctions des astres. Si ces princes n'avaient pas été si crédules, nous continuerions peut-être à croire que la Nature obéit au caprice, et nous croupirions encore dans l'ignorance.

(*La Valeur de la Science*, p. 156-9, Flammarion.)

LA SCIENCE ET LA MORALE

D'un autre côté, la science peut mettre en œuvre les sentiments qui existent naturellement chez l'homme; pour reprendre notre comparaison de tout à l'heure, on aura beau construire des assemblages compliqués de bielles et de manivelles, la machine ne marchera pas s'il n'y a pas de

vapeur dans la chaudière; mais, si la vapeur est là, le travail qu'elle fera ne sera pas toujours pareil à lui-même; il dépendra du mécanisme auquel on l'appliquera. De même on peut dire que le sentiment nous fournit seulement un mobile général d'action; il nous donnera la majeure de notre syllogisme, qui, comme il convient, sera à l'impératif; de son côté, la science nous fournira la mineure qui sera à l'indicatif, et elle en tirera la conclusion qui pourra être à l'impératif. Nous allons examiner successivement ces deux points de vue.

Et d'abord la science peut-elle devenir créatrice ou inspiratrice de sentiments; ce que la science ne peut faire, l'amour de la science pourra-t-il le faire?

La science nous met en rapport constant avec quelque chose de plus grand que nous; elle nous offre un spectacle toujours renouvelé et toujours plus vaste; derrière ce qu'elle nous montre de grand, elle nous fait deviner quelque chose de plus grand encore; ce spectacle est pour nous une joie dans laquelle nous nous oublions nous-mêmes et c'est par là qu'elle est moralement saine.

Celui qui y aura goûté, qui aura vu, ne fût-ce que de loin, la splendide harmonie des lois naturelles, sera mieux disposé qu'un autre à faire peu de cas de ses petits intérêts égoïstes; il aura un idéal qu'il aimera mieux que lui-même, et c'est là le seul terrain sur lequel on puisse bâtir une morale. Pour cet idéal, il travaillera sans marchander sa peine et sans attendre aucune de ces grossières récompenses qui sont tout pour certains hommes; et quand il aura pris ainsi l'habitude du désintéressement, cette habitude le suivra partout; sa vie entière en restera comme parfumée.

D'autant plus que la passion qui l'inspire, c'est l'amour de la vérité et un tel amour n'est-il pas toute une morale?

Y a-t-il rien qu'il importe plus de combattre que le mensonge, parce que c'est un des vices les plus fréquents chez l'homme primitif et l'un des plus dégradants? Eh bien, quand nous aurons pris l'habitude des méthodes scientifiques, de leur scrupuleuse exactitude, l'horreur de tout coup de pouce donné à l'expérience, quand nous nous serons accoutumés à redouter comme le comble du déshonneur, le reproche d'avoir même innocemment quelque peu truqué nos résultats, quand cela sera devenu pour nous un pli professionnel indélébile, une seconde nature, n'allons-nous pas porter dans toutes nos actions ce souci de la sincérité absolue, au point de ne plus comprendre ce qui pousse d'autres hommes à mentir; et n'est-ce pas le meilleur moyen d'acquérir la plus rare, la plus difficile de toutes les sincérités, celle qui consiste à ne pas se tromper soi-même?

Dans nos défaillances, la grandeur de notre idéal nous soutiendra; on peut en préférer un autre, mais, après tout, le Dieu du savant n'est-il pas d'autant plus grand qu'il s'éloigne de plus en plus de nous? Il est vrai qu'il est inflexible, et bien des âmes le regretteront; mais du moins il ne partage pas nos petitesses et nos rancunes mesquines comme le fait trop souvent le Dieu des théologiens. Cette idée d'une règle plus forte que nous, à laquelle on ne peut se soustraire et on doit s'accommoder coûte que coûte, peut avoir aussi un effet salutaire; on peut tout au moins le soutenir; ne vaudrait-il pas mieux que nos paysans crussent que la loi ne peut jamais plier, au lieu de croire que le gouvernement va la faire fléchir en leur faveur, pour peu qu'ils invoquent l'intercession d'un député suffisamment puissant?

La science, comme l'a dit Aristote, a pour objet le général; en présence d'un fait particulier, elle voudra connaître

la loi générale, aspirera à une généralisation de plus en plus étendue. Il n'y a là, semble-t-il au premier abord, qu'une habitude intellectuelle; mais les habitudes intellectuelles ont aussi leur retentissement moral. Si vous vous êtes accoutumés à faire peu de cas du particulier, de l'accidentel, parce que votre intelligence ne s'y intéressera plus, vous serez naturellement portés à n'y attacher que peu de prix, à n'y pas voir un objet désirable, et à le sacrifier sans peine. A force de regarder de loin, on devient presbyte pour ainsi dire, on ne voit plus ce qui est petit, et, ne le voyant plus, on n'est pas exposé à en faire le but de sa vie. Ainsi on se trouvera naturellement enclin à subordonner les intérêts particuliers aux intérêts généraux, et c'est bien là encore une morale.

Et puis la science nous rend un autre service; elle est une œuvre collective, et elle ne peut être autre chose; elle est comme un monument dont la construction demande des siècles et où chacun doit apporter sa pierre; et cette pierre lui coûte parfois toute sa vie. Elle nous donne donc le sentiment de la coopération nécessaire, de la solidarité de nos efforts et de ceux de nos contemporains, et même de ceux de nos devanciers et de nos successeurs. On comprend qu'on n'est qu'un soldat, qu'un petit fragment d'un tout. C'est ce même sentiment de la discipline qui façonne les consciences militaires, et qui métamorphose à tel point l'âme fruste d'un paysan ou l'âme sans scrupule d'un aventurier, qu'elle les rend capables de tous les héroïsmes et de tous les dévouements. Dans des conditions bien différentes, il peut exercer d'une façon analogue une action bienfaisante. Nous sentons que nous travaillons pour l'humanité, et l'humanité nous en devient plus chère.

Voilà le pour et voici le contre. Si la science ne nous

apparaît plus comme impuissante sur les cœurs, comme indifférente en morale, ne pourra-t-elle pas avoir une influence nuisible aussi bien qu'une influence utile? Et d'abord toute passion est exclusive; ne va-t-elle pas nous faire perdre de vue tout ce qui n'est pas elle; l'amour de la vérité est sans doute une grande chose; mais la belle affaire si, pour la poursuivre, nous sacrifions des objets infiniment plus précieux comme la bonté, la pitié, l'amour du prochain. A la nouvelle d'une catastrophe quelconque, d'un tremblement de terre, nous oublierons les souffrances des victimes pour ne penser qu'à la direction et à l'amplitude des secousses; nous y verrons presque une bonne fortune, s'il a mis en évidence quelque loi inconnue de la sismologie.

Voici tout de suite un exemple qui s'impose; les physiologistes pratiquent sans scrupule la vivisection, et c'est là un crime qu'aux yeux de bien des vieilles dames, aucun des faits passés ou futurs de la science ne pourra jamais excuser. A les en croire, les biologistes, en se montrant impitoyables pour les animaux, doivent devenir féroces pour les hommes. Elles se trompent sans aucun doute; j'en ai connu de très doux.

La question de la vivisection mérite de nous arrêter un moment, bien qu'elle m'entraîne un peu hors de mon sujet. Il y a là un de ces conflits de devoirs que la vie pratique nous montre à tout instant. L'homme ne peut renoncer à savoir sans s'amoindrir; et c'est pourquoi les intérêts de la science sont sacrés; c'est aussi à cause des maux qu'elle peut guérir ou prévenir et dont la masse est incalculable; et d'un autre côté la souffrance est impie (je ne dis pas la mort, je dis la souffrance). Bien que les animaux inférieurs soient sans doute moins sensibles que l'homme, ils méritent la pitié. Ce ne sera que par des cotes mal taillées

qu'on pourra s'en tirer; le biologiste ne doit entreprendre, même *in anima vili*, que des expériences réellement utiles; il y a aussi très souvent des moyens de réduire la douleur à son minimum; il doit s'en servir. Mais, à cet égard, on doit s'en rapporter à sa conscience; toute intervention légale serait inopportune et un peu ridicule; le Parlement peut tout, dit-on en Angleterre, excepté changer un homme en femme; il peut tout, dirai-je, excepté rendre un arrêt compétent en matière scientifique. Il n'y a pas d'autorité qui puisse édicter des règles pour décider si une expérience est utile.

Mais je reviens à mon sujet; il y a des gens qui disent que la science est desséchante, qu'elle nous attache à la matière, qu'elle tue la poésie, source unique de tous les sentiments généreux. L'âme qu'elle a touchée se flétrit et devient réfractaire à tous les nobles élans, à tous les attendrissements, à tous les enthousiasmes. Cela, je ne le crois pas, et j'ai dit tout à l'heure le contraire, mais il y a là une opinion très répandue, et qui doit avoir quelque fondement, elle prouve que la même nourriture ne convient pas à tous.

Que devons-nous conclure? La science, largement entendue, enseignée par des maîtres qui la comprennent et qui l'aiment, peut jouer un rôle très utile et très important dans l'éducation morale. Mais ce serait une faute de vouloir lui donner un rôle exclusif. Elle peut faire naître des sentiments bienfaisants, qui peuvent servir de moteur moral; mais d'autres disciplines le peuvent également, ce serait une sottise de se priver d'aucun auxiliaire; nous n'avons pas trop de toutes leurs forces réunies. Il y a des gens qui n'ont pas l'intelligence des choses scientifiques; c'est un fait d'observation vulgaire, qu'il y a dans toutes les classes des élèves qui sont « forts » en sciences. Quelle illusion

de croire que si la science ne parle pas à leur intelligence, elle pourra parler à leur cœur!

J'arrive au second point; non seulement la science comme tout mode d'activité peut engendrer des sentiments nouveaux, mais elle peut, sur les sentiments anciens, sur ceux qui naissent spontanément dans le cœur de l'homme, édifier une construction nouvelle. On ne peut pas concevoir un syllogisme où les deux prémisses seraient à l'indicatif et la conclusion à l'impératif; mais on peut en concevoir qui soient bâtis sur le type suivant : Fais ceci, or, quand on ne fait pas cela, on ne peut pas faire ceci, donc fais cela. Et de pareils raisonnements ne sont pas hors de la portée de la science.

Les sentiments sur lesquels la morale peut s'appuyer sont de nature très diverse; ils ne se rencontrent pas tous au même degré dans toutes les âmes. Chez les unes, ce sont les uns qui prédominent, et il y en a d'autres chez qui ce sont d'autres cordes qui sont toujours prêtes à vibrer. Les uns seront avant tout sensibles à la pitié, ils seront remués par les souffrances d'autrui. Les autres subordonneront tout à l'harmonie sociale, à la prospérité générale; ou bien encore ils souhaiteront la grandeur de leur pays. D'autres peut-être auront un idéal de beauté, ou bien ils croiront que notre premier devoir est de nous perfectionner nous-mêmes, de chercher à devenir plus forts, à nous rendre supérieurs aux choses, indifférents à la fortune, de ne pas déchoir à nos propres yeux.

Toutes ces tendances sont louables, mais elles sont différentes; peut-être sortira-t-il de là un conflit. Si la science nous montre que ce conflit n'est pas à craindre, si elle prouve qu'on ne saurait atteindre l'un de ces buts sans viser à l'autre (et cela est de sa compétence), elle aura fait une

œuvre utile, elle aura apporté aux moralistes une aide précieuse. Ces troupes qui jusque-là combattaient en ordre dispersé, et où chaque soldat marchait vers un objectif particulier, vont maintenant serrer les rangs, parce qu'on leur aura démontré que la victoire de chacun est la victoire de tous. Leurs efforts seront coordonnés, et la foule inconsciente deviendra une armée disciplinée.

Est-ce bien dans ce sens que marche la science? Il est permis de l'espérer; elle tend de plus en plus à nous montrer la solidarité des diverses parties de l'univers, à nous en dévoiler l'harmonie; est-ce parce qu'elle est un besoin de notre intelligence, et par conséquent un postulat de la science? C'est une question que je n'entreprendrai pas de décider. Toujours est-il que la science va vers l'unité et nous fait aller vers l'unité. De même qu'elle coordonne les lois particulières et les rattache à une loi plus générale, ne va-t-elle pas réduire aussi à l'unité les aspirations intimes de nos cœurs, en apparence si divergentes, si capricieuses, si étrangères les unes aux autres?

(*Dernières pensées*, p. 229 et suiv., Flammarion).

OCTAVE HAMELIN

1856-1907

L'esprit hégélien et l'esprit cartésien semblent s'exclure ; ils ont pourtant un trait d'union entre eux, qui est leur commun idéalisme. C'est sur ce pont fragile et vertigineux qu'Octave Hamelin a lancé hardiment sa construction magistrale. *L'Essai sur les éléments principaux de la représentation* constitue à la fois une sorte de somme de l'enseignement philosophique universitaire des cinquante dernières années et l'effort le plus tenace pour rendre compte en termes idéalistes de l'ensemble des choses. Nourrie de la moelle de tous les systèmes, depuis celui d'Aristote jusqu'à celui de Renouvier, la pensée d'Hamelin dont l'emprise demeure très forte, sinon sur le grand public, du moins sur les étudiants, se développe avec une rigueur et une sérénité magnifiques, au cours de son ouvrage capital (les autres, comme son pénétrant *Système de Descartes*, ne permettant pas souvent à l'originalité de cette pensée de se montrer toute entière).

Hamelin déclare adopter une méthode *synthétique*, enveloppant d'ailleurs elle-même la méthode analytique. Mais cette méthode synthétique prétend dépasser aussi bien Hegel que les rationalistes classiques. Dans une page célèbre, Hamelin montre ce qu'il y a de peu satisfaisant dans l'universel concret hégélien, dernier terme du processus dialectique. Tout en acceptant le rythme hégélien : thèse, antithèse, synthèse, il espère rectifier en l'expliquant le principe de l'identité des contradictoires. Distinguant le contradictoire proprement dit qui oppose l'être au néant et les contraires dont l'un est le complément de l'autre et qui s'affirment réciproquement l'un par l'autre, Hamelin peut écrire que « la synthèse qui concilie les opposés ne les nie pas ». Et elle n'a pas à les nier parce qu'ils ne sont pas contradictoires, ni entre eux ni chacun en soi. « Ils sont seulement... des contraires; et pour bien caractériser les contraires... il faut dire que ce sont des *corrélatifs*... » « Le déterminé n'étant donc pas contradictoire en soi, mais seulement incomplet dans chacune de ses déterminations prise à part, il s'ensuit que la méthode synthétique, bien loin de se développer à la manière hégélienne en des négations successives, devra procéder, au contraire, par des affirmations qui

se compléteront et dont la dernière... sera, comme le voulait au fond Aristote, assez mal à propos invoqué par Hegel, l'être achevé et intégralement défini. »

Ce principe essentiel étant établi, Hamelin, à l'aide de la seule arme de la corrélation, va tenter de triompher de tous les obstacles qui s'opposent à la reconstruction dialectique du monde, dans le cadre de la représentation consciente. De la relation, du rapport en général, le philosophe s'élève à la notion du nombre avec ses trois moments : unité, pluralité et totalité; puis les choses étant ainsi déjà plus distinctes, puisque le nombre les isole les unes des autres en même temps qu'il les relie entre elles, nous parvenons à l'idée d'une série irréversible, c'est-à-dire (pourvu qu'elle soit simple et unique), à la notion de temps. Cette notion de temps, à son tour, se définit dialectiquement. A *l'instant* s'oppose *le laps de temps*, comme à la limite s'oppose l'intervalle. La synthèse de l'instant et du laps de temps n'est autre que la *durée*. A propos de cette notion de temps, Hamelin, tout en acceptant la critique bergsonienne du temps spatialisé, formule contre l'hypothèse de la durée concrète le plus grave reproche qu'on lui ait sans doute jamais fait, à savoir de prendre le contenu qualitatif du temps pour le temps lui-même.

Après le Temps, c'est l'espace auquel nous permet d'accéder le patient architecte idéaliste. En effet, au temps qui forme une série successive, irréversible et unique doivent s'opposer des séries simultanées, réversibles et multiples. Là encore la dialectique hamelinienne se révèle féconde : tout en insistant sur le caractère intellectuel de l'espace, elle ne néglige pas pour cela son aspect intuitif; l'espace, au contraire, du temps peut être vu et touché. Il est très intéressant de noter que dans la hiérarchie qui va de l'abstrait au concret, la notion de spatialité est plus près du concret que celle de temps. Le caractère idéaliste de la synthèse d'Hamelin empêche toutefois cette constatation de s'imposer avec toute la force qu'elle mérite.

De l'Espace on passe au mouvement, et du mouvement à la qualité dans une ascension, à vrai dire de plus en plus aventureuse; mais les difficultés deviennent presque infranchissables lorsqu'il s'agit de s'élever de l'altération, de la qualité à la spécification, c'est-à-dire la classification en genre et en espèce, puis de la classification à la causalité. Hamelin pose dans toute sa rigueur le problème de la causalité; il montre comment le raisonnement déductif, comment l'analyse si exhaustive qu'elle soit en apparence ne saurait rendre compte de l'essence même de la causalité. En dépit de la prétention d'Aristote à exprimer la causalité toute entière en termes syllogistiques, la relation causale n'est pas analytique : elle est progressive. La cause ne contient pas l'effet, encore qu'elle l'entraîne. Mais, ceci dit, Hamelin en introduisant la notion vague de poussée et de force, prétend rendre compte en termes synthétiques de la relation causale. « La causalité, dit-il, est un enchaînement nécessaire de phénomènes par un dynamisme mécanique rationnel. » Même en lui concédant que l'état actuel des sciences ne permet pas de pénétrer l'essence de la causalité dans l'ordre des phénomènes proprement qualificatifs, il semble bien difficile d'accepter comme valable son explication de la causalité mécanique proprement dite. Sans doute peut-on admettre « que ce n'est pas l'être qui est le fondement de l'action, que c'est au contraire l'agir qui fait l'être ». Mais ayant ainsi écarté les objections matérialistes, il s'en faut que nous ayons éclairci le fond du problème. En effet, la notion de force à laquelle Hamelin a recours demeure aussi peu claire que la notion de cause. S'il est vrai que la notion de force rende la cause intelligible, ce ne peut être qu'au point de vue du sens commun, bien éloigné de la pure doctrine idéaliste. Si l'on nous dit que l'effet est lié à la cause dans une relation synthétique, on ne nous a pas appris grand'chose. N'importe qui sait bien que le principe de la conservation de l'énergie qui implique l'égalité de la cause et de l'effet, laisse de côté l'essence même de la progression, du *changement* contenu dans la relation causale. Mais le mot synthèse, pas plus que le mot corrélation, ne suffit à nous rendre intelligible, ce qui, d'après l'épistémologie meyersonienne, est profondément irrationnel.

Une fois passé (ou tourné) le terrible obstacle de la causalité, les autres problèmes, finalité et même conscience, apparaissent relativement faciles à résoudre. L'affectivité elle-même ou plus exactement la représentation affective semble ne plus offrir de mystères insondables : « Le plaisir et la douleur sont comme tous les moments de la pensée, originaux, irréductibles; il ne faut point essayer de les ramener à d'autres phénomènes, il faut seulement montrer qu'ils arrivent à leur place dans l'ordre dialectique. » Le plaisir vient se placer tout naturellement à la suite de la tendance et de l'activité, tout comme la *représentation affective* se place après la *représentation théorique* et la *représentation pratique*. Mais s'il en est ainsi, le processus hamelinien qui prétend aller de l'abstrait au concret, ne présente-t-il pas la même insuffisance que la construction hégélienne. Sous prétexte de ne pas s'enfermer dans l'analyse, son œuvre ne devient-elle pas purement descriptive, pour ne pas dire verbale? Dans cette synthèse idéaliste qui admet tous les points de vue et concilie les systèmes les plus opposés, subsiste toutefois une armature dogmatique qui écarte tout reproche d'éclectisme. Tout le long de l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, on retrouve l'affirmation suivante : « La réalité extérieure n'est jamais atteinte à titre d'objet, que dans la mesure où elle revêt l'aspect d'une raison, d'une condition des états internes. » L'idéalisme d'Hamelin demeure donc absolument radical; sa philosophie « toute rationnelle et toute notionnelle » peut accorder un rôle étendu à la recherche expérimentale, elle ne fait ainsi que mieux dégager le postulat rationaliste contenu en toute expérience scientifique. Echappant en même temps au réalisme, à l'empirisme, au sensualisme et au mysticisme, l'effort d'Hamelin offre probablement avec celui de M. Brunschvicg, la seule chance que le positivisme, ou plutôt l'esprit positiviste notablement élargi et transformé, ait d'échapper à une ruine totale. Chez Hamelin surtout, en retournant

à l'idéalisme le plus obstiné, l'esprit de système revendique ses droits et affirme son privilège. Il semble important de constater que malgré les tendances bergsoniennes, thomistes ou pragmatistes, l'affirmation hamelinienne garde un prestige intact et peut-être accru.

— Né le 22 juillet 1856 au Lion-d'Angers (Maine-et-Loire). Agrégé de philosophie, professeur au Lycée de Pau en 1883. Professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux 1884. Professeur à l'Ecole Normale supérieure et à la Sorbonne 1905. Mort le 11 septembre 1907, à Huchet (Landes), en voulant sauver une de ses nièces qui se noyait.

A. D.

BIBLIOGRAPHIE. — *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (Alcan, 1907). — 2e édit., références et notes par Darbon (Alcan, 1925). — *Physique d'Aristote*, livre II, traduct. et commentaires (Alcan, 1907). — *Le système de Descartes*, publié par L. Robin (Alcan, 1911). — *Le système d'Aristote*, publié par L. Robin (Alcan, 1920). — *Le système de Renouvier* (Vrin, 1927).

Principaux articles :

Qu'est-ce que l'Instruction? (Critique philosophique, 10 juin 1880). — *Etude sur la pesanteur de l'atome dans le système de Démocrite* (Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, 1886). — *La philosophie analytique de l'histoire de M. Renouvier* (Année philosophique, 1898). — *Sur l'Induction* (id., 1899). — *Sur une des origines du spinozisme* (id., 1900). — *Sur la logique des stoïciens* (id., 1901). — *Du raisonnement par analogie* (id., 1902). — *Corrections à la plus récente des traductions françaises des Prolégomènes de Kant* (id., 1903). — *L'Union de l'âme et du corps d'après Descartes* (id., 1904). — *L'Opposition des concepts d'après Aristote* (id., 1905). — *Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement* (id., 1906). — *La morale d'Aristote* (Revue de métaphysique et de morale, 1923, p. 497, sq.).

LA SYNTHESE TOTALE EST-ELLE POSSIBLE?

...De tout cela il résulterait que la connaissance de la synthèse totale, que la représentation de cette synthèse en une conscience, n'est rendue impossible par aucune difficulté insurmontable, par aucune difficulté de principe et que beaucoup des tendances de la doctrine de M. Renouvier demandent que la possibilité d'une telle connaissance soit reconnue. Nous ne voyons plus qu'une objection contre cette manière de voir. C'est qu'il y a place dans le monde pour des possibilités indéfinies (par exemple pour un développement indéfini des formes géométriques) et, d'autre part pour les possibilités ambiguës inhérentes au libre arbitre, de sorte qu'il est impossible à aucune connaissance de se représenter le monde comme clos et mené à terme. Mais cette objection ne porte pas contre la connaissance de la synthèse totale : elle porte contre l'existence d'une telle synthèse ou plutôt contre une fausse conception de cette synthèse. Envisageons un instant les possibles indéfinis et ambigus comme des choses en soi, il est évident qu'ils ne constituent pas un tout. Comment donc un tout qui serait impossible et contradictoire en lui-même figurerait-il comme objet dans une conscience, dans une connaissance quelconque? Et maintenant qui songera raisonnablement à demander, sous prétexte d'assurer l'existence d'une synthèse du tout-être, qu'il y ait un tout des possibles indéfinis et ambigus? Ces possibles, la conscience les porte en elle-même. Si une conscience universelle embrasse le tout-être, est le tout-être pour mieux dire, elle possède en elle le possible comme possible, elle se le représente comme possible. C'est sans doute parfaitement suffisant pour que le tout-être soit une synthèse réelle et connue.

Cette conclusion et les autres de même genre qui la précèdent sont assurément faites pour jeter le trouble dans toute la partie proprement critique de la doctrine de M. Renouvier. La réduction de la philosophie à une critique de la connaissance et l'existence même de telle chose qu'une critique sont essentiellement liées au dogme d'une certaine relativité de la connaissance. La critique de la

connaissance, en effet, n'est pas la même chose qu'une science ou, si l'on veut être plus modeste, qu'une philosophie de la connaissance. En tout état de cause, il y a lieu d'instituer une telle science et une telle philosophie. La connaissance en effet est une partie de la réalité, ou mieux peut-être elle est toute la réalité, au moins toute la réalité concrète et prise dans son centre. Dès lors elle constitue un objet d'étude et même le suprême objet d'études. Et, bien entendu, une telle étude est aussi ardue, aussi imparfaite, aussi longue à organiser qu'on voudra. Mais il n'importe : la philosophie de la connaissance n'est pas la critique de la connaissance. Faire la critique de la connaissance, c'est mesurer la portée de la connaissance, donc croire que la connaissance n'atteint pas tout le réel, que la connaissance est relative. Et relative en quel sens? Non pas en ce sens, si bien mis en lumière par M. Renouvier, que, dans la représentation, il n'y a que des rapports ou, autrement dit, que tout est fonction de tout et qu'il n'y a que des fonctions et des lois à connaître. La relativité que suppose la critique de la connaissance, c'est la borne, c'est l'inachèvement. La manière la plus naturelle de concevoir cette relativité, c'est d'admettre l'existence des réalités que la connaissance n'est pas faite pour atteindre et corrélativement dans la connaissance quelque caractère général qui en constitue l'infirmité : tel d'une part le noumène de Kant et de l'autre les formes de la sensibilité. Nous avons vu comment M. Renouvier, tout en rejetant la supposition du noumène et celle d'une forme de la connaissance qui serait du même coup une infirmité, veut maintenir pourtant que la connaissance n'est pas adéquate à la réalité, que tout à coup elle s'arrête et se révèle incapable de s'achever. C'est par là que M. Renouvier aurait le droit de rejeter, comme

Kant, la science et la philosophie au profit d'une pure et simple critique de la connaissance. Mais si l'inconnaissabilité de la synthèse totale n'est pas établie, si elle s'écroule comme la Dialectique de la Raison pure, alors la doctrine de M. Renouvier n'est plus une critique. Ce qu'il en reste, quant au *Premier Essai*, c'est l'analyse des catégories, c'est-à-dire une série de recherches qui, comme l'Esthétique et l'Analytique transcendantales, peuvent passer pour une contribution à la science ou à la philosophie de la connaissance. Et nous nous retrouvons une seconde fois en face de cette perspective quasi hégélienne que nous avions cru voir s'ouvrir entre les grandes lignes du système des catégories. Ce n'est pas vraiment qu'on a, comme Hegel, réduit toute la réalité à la représentation.

(*Le Système de M. Renouvier*, p. 187-189, Vrin.)

IL N'Y A RIEN D'INCONNAISSABLE

M. Renouvier a voulu, ce qui nous agrée fort, satisfaire par son théisme aux exigences du principe idéaliste qu'il ne peut rien exister hors d'une conscience ou des consciences, c'est-à-dire qu'il n'y a absolument rien qu'une personne ou des personnes, toute représentation (et notamment, toute loi) étant pour quelqu'un, sous quelque aspect qu'on la considère. Une loi suprême enveloppant une pluralité de consciences, en tant précisément qu'elle enveloppe et domine ces consciences, est, en un sens, hors de celles-ci. Dire que ce sont les consciences qui se la représentent ne suffit pas, parce que la représentation qu'elles en ont n'épuise pas toute la réalité de cette loi. Pour ce surcroît

de réalité, elle reste posée en soi et l'on retombe dans la réalisation des abstractions et le réalisme. Voilà pourquoi il faut admettre une personne suprême où la loi suprême réside tout entière. Le principe de l'Idéalisme est ainsi pleinement reconnu; mais nous avons peur que l'effort rigoureux tenté pour y satisfaire n'ait pas encore atteint le but. Essayons de faire comprendre notre doute. M. Renouvier aime à rapprocher de l'Harmonie préétablie de Leibnitz sa propre doctrine de la communication des consciences et la parenté des deux théories n'est pas douteuse. Cependant, lorsque surtout on se reporte aux deux premiers *Essais de critique générale* (et on verra que c'est légitime), on trouve aussi de très graves différences entre l'une et l'autre, et peut-être ces différences ne sont-elles pas seulement d'ordre théologique, comme le dit ordinairement M. Renouvier. Reprenons la comparaison célèbre des deux horloges en l'appliquant, bien entendu, non à l'âme et au corps, mais à deux monades. Chacune a en elle le principe intérieur de sa marche et si elle s'accorde avec l'autre, c'est en vertu de son propre mouvement. Si on leur conférait la liberté, il n'y aurait plus d'accord entre elles : car chacune est, après la création (ne discutons pas avec Leibnitz sur la création) rigoureusement indépendante de l'autre. On voit donc que l'harmonie qui règne entre elles ne saurait être la même que dans Leibnitz. M. Renouvier exprime sa pensée sous une forme que nous préférons, quand il assimile l'accord des consciences entre elles à ces relations que les géomètres et les physiciens établissent entre deux quantités en disant que l'une est fonction de l'autre. Et encore faut-il, pour que l'assimilation soit exacte, qu'il s'agisse de deux quantités, disons surtout de deux phénomènes naturels, qu'on voit subir des variations liées sans

en connaître la raison. Mais, même avec cette précaution, il n'y a pas identité entre la pensée de M. Renouvier et le terme de comparaison auquel il recourt pour la faire comprendre. L'idée de fonction dans les sciences, ou, si l'on veut, l'idée positiviste de loi est liée à l'agnosticisme ou tout au moins ne l'exclut pas. Tout ce que nous pouvons savoir scientifiquement parlant, c'est, dit-on, que, tel fait étant donné, tel autre l'est aussi. Seulement on reste convaincu ou tout près de l'être, qu'il y a au fond des choses quelque lien très réel quoiqu'on ne le saisisse pas. Pour M. Renouvier, l'idée d'un tel lien (dont celui qui rattacherait les consciences ne serait qu'une espèce) est chimérique (1). Non seulement nous ne connaissons, mais il n'y a de connaissable, pour quelque pensée que ce soit, que des fonctions de phénomènes. Or, grâce à cette idée de fonction, M. Renouvier a cru (et croit encore en partie) pouvoir expliquer, ou plutôt concevoir la communication des consciences sans renouveler les erreurs réalistiques et sans pencher, d'autre part, vers le solipsisme. On sait avec quelle énergie M. Renouvier a toujours repoussé, si justement, semble-t-il, les causes transitives : en ramenant à l'idée de fonction le rapport de deux déterminations siégeant chacune en une conscience différente, on écarte toute imagination d'une influence réelle quelconque. D'autre part, on n'incline nullement vers le solipsisme, car une con-

(1) On verra tout à l'heure que nous sommes loin de songer à défendre contre M. Renouvier l'agnosticisme comme tel. Tout lien réel est, croyons-nous, pensable en droit. Nous voulons seulement faire comprendre que M. Renouvier porte, pour ainsi dire, à l'absolu, l'idée de fonction, alors qu'elle s'applique selon nous à une connaissance imparfaite, cette connaissance étant d'ailleurs susceptible d'être poussée plus loin et achevée par la raison, quoi qu'en pense l'agnosticisme.

science, n'importe laquelle, reconnaît avoir la condition de certaines de ses représentations en des représentations données en une autre conscience ou en d'autres consciences: ceci est fonction de cela, rien de plus, mais rien de moins; si mystère il y a, c'est purement le mystère de la loi en général (1). Le rapport de plusieurs consciences entre elles, et, du même coup, l'introduction d'un élément empirique dans un esprit se comprennent sans difficulté. Eh bien! nous ne sommes pas aussi rassurés que nous le voudrions car enfin, il n'y a point de transmission d'espèces entre les consciences, et certes nous ne regrettons pas les espèces, mais une conscience quelconque n'en a pas moins hors d'elle, quelques-unes des conditions de ses représentations et cela ressemble, craignons-nous, à une sorte de restauration du réalisme, en privant seulement le réalisme de ses prétendues voies et moyens d'explication. A ces craintes, M. Renouvier répliquerait sans doute que le retour au réalisme dont nous parlons est précisément ce qu'il a voulu, voulu sans danger, puisque les idoles transitivistes sont écartées, tandis que c'est nous qui relevons une idole, celle

(1) Ce mystère de la loi est le point essentiel (avouons-le en passant pour faciliter l'intelligence des observations que nous proposons) sur lequel, après de longues années, nous avons eu le regret de nous séparer de M. Renouvier. Ainsi que lui, nous croyons, avec Kant, qu'il y a des jugements synthétiques à priori. Mais il nous semble que ces synthèses elles-mêmes doivent être intelligibles. Dans cette direction, d'ailleurs, Kant et M. Renouvier n'ont pas laissé d'être nos premiers guides, puisqu'ils ont posé leurs catégories par thèse, antithèse et synthèse, admettant ainsi des liaisons d'idées qui sont nécessaires sans être analytiques (car l'unité n'implique pas la pluralité et toutes deux la totalité au sens où, inversement, la totalité implique une pluralité d'unités). Ce serait tout confondre que d'appliquer indistinctement aux deux cas le nom de liaison analytique; autant vaudrait, avec Condillac, appeler analyse toute opération de l'esprit.

de la monade substantielle de Leibnitz : car, selon M. Renouvier, les monades leibnitziennes sont toutes des substances évolutives. Reste-t-il dans Leibnitz beaucoup de substantialisme? Nous ne savons. Serait-ce une substance évolutive, qu'une conscience dans laquelle toutes les représentations naîtraient de sa liberté, d'une part, et de l'autre, quant à ce qui ne serait pas libre, non d'un emboîtement des idées les unes dans les autres comparable à celui des tuyaux d'une longue-vue ou encore à celui des germes dans la théorie de la préformation géométrique, mais de rapports en vertu desquels les idées se commanderaient intelligiblement les unes les autres et cela non dans un *en soi* mystérieux, mais dans et pour la conscience? Peu importe. Ce n'est point le problème de la communication des substances que nous entendons renouveler; celui qui nous arrête est le problème de la communication des consciences. Or, les consciences sont fermées et une loi qui les rattacherait réalistiquement (bien entendu, il ne s'agit pas d'une loi qui, à l'intérieur d'une conscience relierait la représentation de soi-même à celles d'autres consciences) est si bien quelque chose qu'on devrait regarder comme existant *en soi* que c'est précisément pour supprimer cet *en soi* que M. Renouvier, comme nous l'avons vu, a restauré l'idée d'une conscience suprême unique. Nous sommes ici au point le plus délicat. Qu'a-t-on gagné au juste par ce retour au théisme? On a gagné certainement de pouvoir expliquer l'unité de plan qui se manifeste dans le monde. Mais a-t-on fait rentrer complètement dans une conscience ou dans des consciences toute la réalité de la loi de la communication des consciences? C'est Dieu, sans doute, qui a créé cette loi comme les êtres qu'elle lie. Dieu étant une personne libre ne peut produire que par création. Il a

donc créé des consciences et il a créé entre elles des rapports. Quand même ces rapports conserveraient quelque chose de réalistique, ce serait déjà un bénéfice net que d'en avoir rattaché l'apparition à un acte de la conscience divine; ce serait, pour ainsi dire, une déduction de ce moment réalistique de l'univers. Seulement, c'est toute trace de réalisme qu'on voudrait voir disparaître et c'est ce qui n'a peut-être pas lieu. Car cette loi de communication, non plus réalité primitive, mais créature de Dieu, subsiste, à ce dernier titre, et hors de la volonté divine et hors des consciences créées, puisque cette loi, demeurée la même dans son essence après son adaptation au point de vue théiste, consiste toujours en ce que, telle détermination étant posée *realiter* dans une conscience, telle autre détermination se trouve posée en fonction de celle-là dans une autre conscience. Est-il possible de rester fidèle au précepte idéaliste de ne rien admettre que des représentations dans des consciences sans retomber dans le panthéisme ou s'enfermer dans un solipsisme de Dieu? La chose n'est peut-être pas facile : elle se conçoit du moins comme un idéal qui s'impose.

Sur un autre point encore le théisme de M. Renouvier nous paraît insuffisamment idéaliste et tellement que nous sommes tentés cette fois de nous demander si la doctrine des deux premiers *Essais de critique générale* ne l'était pas davantage. « La représentation n'implique que ses propres éléments », disait la *Logique*. Il n'y aurait donc pas d'inconnaissable; proposition qui, d'ailleurs, se présentait aussi d'autre part comme la conséquence immédiate de la négation du nouménalisme kantien. Partant, le relativisme de M. Renouvier n'était pas celui de Kant et de H. Spencer. Tandis que le relativisme agnostique signifie que la connaissance du relatif est celle de pures apparences, soit parce que l'esprit humain est arrêté au seuil du réel par quelque infirmité radicale, soit parce que, quant aux objets mêmes, les relations qui les conditionnent s'enchaînent à l'infini et ne peuvent faire un tout, le relativisme de M. Renouvier proclame que le connaissable seul est réel et que, par conséquent, c'est au relatif qu'on doit attribuer la réalité en la refusant à l'absolu, c'est-à-dire à cette chose vide et sans forme dont Hamilton disait que Kant n'avait pas exorcisé le fantôme. En d'autres termes, le relativisme de M. Renouvier, tel qu'il convient ou, dans tous les cas, tel qu'il nous plairait de le comprendre, revient à soutenir cette thèse, que la réalité réside dans les représentations et que les représentations sont toutes relatives les unes aux autres, éminemment à celle qui constitue le sujet lui-même; de sorte qu'on n'en peut poser aucune, sauf par abstraction, à part de toutes les autres, l'ensemble des représentations actuelles formant en revanche un tout dans la rigueur du mot. Or, si une telle manière de voir semble bien nous imposer l'obligation de renoncer à toute réalité extérieure à la représentation, ne peut-on pas, au contraire, ressentir quelque crainte en présence de cette nature insondable de Dieu qui apparaît maintenant, dans le théisme de M. Renouvier, au delà de la pensée? Sans doute, à qui voudrait en profiter pour restaurer l'infinitisme, on répondrait qu'il n'y a rien, dans cette nature tout inconnue, qui se prête aux imaginations infinitistes. Il n'en reste pas moins que la pensée plonge, par ses racines, dans le mystère, et ce mystère est inquiétant. L'affirmation d'une personne suprême est faite tout exprès pour écarter la métaphysique de la Chose. Mais si nous n'allons pas jusqu'à voir que la pensée peut et doit se passer de la chose, si,

au contraire, nous faisons de la pensée un mode d'être débordé par la chose, alors qui sait ce qui a bien pu se passer dans cet abîme et, après tout, la pensée et la personnalité ne risquent-elles pas, fussent-elles la pensée et la personnalité de Dieu, d'être des illusions, un jeu transcendamment gigantesque que la chose joue avec elle-même? Nous entendons bien qu'en parlant ainsi nous abusons de la notion de cause; mais l'agnosticisme rigoureux est une position bien difficile à tenir, que les positivistes mêmes n'ont pas tenue. Il n'y a pas de remède à la malfaisance de l'inconnaissable; ce qu'il faut, c'est l'anéantir. En un certain sens, il est vrai, M. Renouvier a toujours résisté à cette conclusion : car, disait-il, la synthèse totale, bien que réelle en soi (encore ce troublant *en soi*) est inaccessible pour nous. Nous savons que le Tout-être est bien un tout, mais nous n'avons pas de catégories pour déterminer ce tout : Celles qui nous servent dans l'expérience ne sont propres qu'à relier entre elles des choses relatives, c'est-à-dire partielles : un effet a une cause qui est elle-même causée, etc. Le Tout-être est incompréhensible et tout ce que nous pouvons faire est de le comprendre comme tel. Mais peut-être reste-t-il quelque soupçon d'équivoque. M. Renouvier affirme, d'une part, que l'univers est un nombre et, de l'autre, que tout est relatif. Quel est le sens de cette dernière formule? En disant que tout est relatif on peut entendre qu'il n'y a dans la connaissance que des rapports et point de termes susceptibles de se poser à part. Ainsi, toute cause est corrélative d'un effet et inversement, toute différence est corrélative d'un genre et inversement, etc. En ce sens la proposition nous paraît aussi incontestable que capitale; mais elle n'a rien à faire dans la question qui nous occupe; car, de ce que toute cause est corrélative d'un effet, il ne s'ensuit nullement que toute cause soit elle-même causée, etc. C'est ce dernier sens que Kant adoptait; mais il implique l'infinitisme. Pas de premier commencement, disait Kant, car il faudrait le rapporter à quelque chose d'antérieur, donc à un temps vide, ce qui ne se peut, un temps vide n'étant rien. Or, pour un partisan de la loi du nombre, la vérité est que le premier commencement ne doit être rapporté à rien du tout d'antérieur, qu'il n'y a point avant lui de temps vide, mais bien que, au delà de lui, il n'y a point de temps, etc. Qu'est-ce donc qui nous empêche de penser l'être comme commençant et d'en rester là? C'est une association créée par l'expérience, une habitude de l'imagination : opinion qui, si nous ne nous trompons, a été quelquefois admise ou a été bien près de l'être par M. Renouvier. On peut dire, il est vrai, que la catégorie de succession et toutes les autres ont une extension indéfinie, qu'ainsi elles débordent tous les phénomènes donnés et en appellent d'autres, en ajoutant que c'est là un besoin de la pensée et non plus une simple tyrannie de l'habitude. Sans doute. Sa remarque n'est juste, toutefois, que si on la limite à la pensée abstraite : oui, le temps abstrait et le nombre abstrait, précisément parce qu'ils sont réduits, n'étant que des abstractions, à de pures possibilités, peuvent s'étendre indéfiniment. Mais il peut, il doit y avoir *in concreto* des raisons qui déterminent le nombre des choses nombrables. Par exemple, un homme n'a que deux yeux parce que c'est assez pour constituer l'organe visuel d'un homme. Il n'est pas à croire que le monde ni, à plus forte raison, la personne de Dieu, soient des agrégats indifférents au plus et au moins; ce sont plutôt des organismes. Mais, dira-t-on, il est trop clair que M. Renouvier ne peut donner au mot *relatif* un sens qui implique l'infinitisme. C'est syn-

thétiquement que, à un phénomène donné, s'ajoute, par exemple, l'idée de cause, et, pour expliquer un phénomène quelconque, nous n'avons pas d'autre méthode que de le rapporter synthétiquement à une condition qui le domine. Soit. La question est de savoir s'il reste toujours une explication à chercher. Il y aurait quelque chose de contradictoire dans l'essence de notre raison si elle nous imposait, d'une part, la loi de nombre et, de l'autre, l'obligation de chercher, fût-ce synthétiquement, une condition ultérieure à tout ce qui serait donné. Ce n'est point une imperfection dans le premier commencement que de n'être pas précédé. Puisque la pensée affirme qu'il est premier, elle affirme du même coup que le besoin de lui chercher un antécédent, si toutefois ce besoin ne s'anéantit pas devant la claire raison qu'on apporte, ne peut qu'être illusoire. Le premier commencement demeure inexpliqué, non pas parce que nous n'arrivons pas à l'expliquer alors qu'il le faudrait, mais bien parce qu'il ne saurait y avoir lieu de l'expliquer. Il n'est pas inexplicable, il est ce qui doit ne pas être expliqué : c'est-à-dire que, d'une autre façon, il est expliqué et que la pensée est parfaitement satisfaite. Dès lors, il n'y a plus besoin d'invoquer au delà de la pensée divine une nature impénétrable, et tout *en soi* est chassé de la réalité au profit de la représentation. Si, après cela, on trouvait le moyen de passer d'une catégorie à une autre, on verrait la conscience de Dieu se construire au dedans d'elle-même, non pas réellement, bien entendu, comme s'il y avait quelque chose qui fût avant elle et au-dessus d'elle, mais logiquement ou idéalement. Le caractère du fini, de l'achevé (et non du borné : j'entends de l'être tenu en échec par un autre) si heureusement attribué par les Grecs à l'Etre suprême lui serait complètement rendu, sans oublier toutefois que, par sa liberté, il posséderait tout ce que les modernes ont pu lui prêter de louable sous le nom d'infinitude. Parce qu'en vertu des principes du criticisme et de l'idéalisme on se serait enfermé dans la pensée, on y retrouverait tout : car il ne peut rien y avoir en elle qui la dépasse, sauf, à une première apparence, des contradictions qu'elle perce à jour. Au reste, il va de soi que s'il n'y a point d'inconnaissable en droit, il y en a peut-être en fait, pour des raisons secondaires et que, tout au moins, l'inconnu nous presse de tous côtés. Le métaphysicien ne saurait trop humblement reconnaître sa misère et même celle de l'esprit humain.

(*Le Système de Renouvier*. p. 433-441, Vrin.)

LUCIEN LEVY-BRUHL

né en 1857

Si on laisse de côté la thèse de M. Lévy-Bruhl sur l'*Idée de responsabilité*, on s'aperçoit que son premier ouvrage est un ouvrage historique : *L'Allemagne depuis Leibniz* est en effet un essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne. Puis, qu'il s'agisse d'un exposé de la philosophie de Jacobi, de la publication de lettres inédites de Stuart Mill à Auguste Comte, ou d'un résumé synthétique de la philosophie d'Auguste Comte, c'est encore œuvre d'historien que fait M. Lévy-Bruhl. Sans doute derrière son souci de clarté et d'exactitude, sent-on déjà d'autres préoccupations. La formation des idées, le rôle social de telle ou telle philosophie font partie intégrante du drame qu'il décrit, de la pensée qu'il reconstitue. Mais c'est toujours une attitude strictement scientifique qu'on le voit adopter.

Ce n'est guère qu'en 1902 toutefois qu cette attitude de stricte observation apparaît dans toute sa grandeur. Dans l'ouvrage intitulé : *La morale et la science des mœurs*, l'auteur se propose, en effet, de déterminer dans quel sens la morale peut être l'objet d'une science. Pour répondre à la question, M. Lévy-Bruhl est amené à se servir de la *méthode comparative*. A ceux qui lui demandaient si cette science des mœurs pouvait répondre à nos besoins pratiques, M. Lévy-Bruhl réplique qu'elle n'a pas à le faire; étant une science, elle correspond à notre besoin de connaître et non à notre besoin de croire. « La science des mœurs, écrivait-il, a précisément pour objet d'étudier la réalité morale qui, malgré le préjugé contraire, ne nous est pas plus connue, avant l'analyse scientifique, que ne l'est la réalité physique. Pour y parvenir, elle n'a pas de meilleur instrument que la méthode comparative, et les « histoires de sauvages » sont aussi indispensables pour la constitution de divers types sociaux que l'étude des organismes inférieurs pour la physiologie humaine. Quant à nos « besoins pratiques », il est juste sans doute qu'ils trouvent satisfaction. Mais ce n'est pas de la science qu'ils peuvent immédiatement l'obtenir. » Ainsi M. Lévy-Bruhl est amené à écarter notamment l'idée d'une *morale naturelle*, voisine et parente du fameux

droit naturel et née comme lui au XVIIIe siècle. La courte citation qu'on trouvera plus bas ne peut donner qu'une idée très approximative de la force de la position critique prise par M. Lévy-Bruhl en cette matière; elle correspond d'ailleurs à celle qu'ont adoptée un grand nombre de penseurs contemporains qui, sans condamner dans ses effets le rationalisme aveugle du XVIIIe siècle, en ont dénoncé l'aspect assez puérilement dogmatique.

Malgré l'importance de ses études sur la science des mœurs, un champ plus fécond s'est ouvert à la méthode comparative de M. Lévy-Bruhl qui confronte sans cesse, non seulement les différents faits d'une même époque, mais des documents relatifs aux civilisations les plus diverses. Ce champ n'est autre que la mentalité primitive. Sans doute M. Lévy-Bruhl avait-il suivi avec un vif intérêt aussi bien les travaux de Sir James Frazer que le développement de ceux d'Emile Durkheim et de son école. Cependant, il n'avait pas tout d'abord songé à marcher sur les traces de ces deux maîtres. A la séance du 15 février 1923 de la Société française de philosophie, M. Lévy-Bruhl a lui-même exposé quelles circonstances l'ont amené à entreprendre le plus considérable de tous ses travaux.

Je reçus un jour de M. Chavannes..., qui se trouvait alors à Pékin, la traduction en français de trois livres d'un historien chinois. Par curiosité, j'ai voulu les lire : je savais que la traduction était irréprochable et qu'elle me rendrait la pensée du texte en toute fidélité. Or, j'eus beau lire et relire, je ne parvenais pas à découvrir comment les idées de l'auteur s'enchaînaient, et j'en vins à me demander si la logique des Chinois coïncidait bien avec la nôtre. Au cas où la différence serait réelle, il me semblait qu'il y aurait un intérêt philosophique capital à la déterminer, à l'analyser et à en rechercher les causes.

Plein de cette idée, je me mis à lire des ouvrages traitant de la religion et la philosophie chinoises, tels que *The religious Life of China,* de M. J. J.-M. de Groot, et surtout la traduction des livres sacrés de la Chine, et des œuvres de ses grands philosophes. Mais je me rendis compte assez vite que mon effort était condamné à rester vain. Pour saisir ce que je cherchais dans la mentalité chinoise, il aurait fallu, avant toutes choses, être maître de la langue, pouvoir lire moi-même les textes, en discerner les nuances, et m'entretenir avec les savants du pays. Plus la mentalité que j'avais à étudier était étrangère à celle de l'Occident, moins je pouvais me fier à des traductions pour y entrer. Quant à apprendre le chinois, ni mon âge, ni le temps dont je disposais ne me permettaient d'y penser.

Pourtant, de cette tentative avortée, quelque chose subsistait dans mon esprit : l'hypothèse d'une logique différente de la nôtre, née et développée dans des sociétés elles-mêmes différentes. Etait il possible de la soumettre à l'épreuve des faits? L'Assyrie, l'Egypte, l'Inde me présentaient à peu près les mêmes difficultés que la Chine. Mais ne pouvais-je me tourner du côté des sociétés dites primitives? J'y trouvais deux avantages importants. En premier lieu, les documents me seraient directement accessibles : c'étaient des relations écrites en des langues qui ne constituaient pas pour moi des barrières comme le chinois, ou les hiéroglyphes égyptiens, ou les textes cunéiformes. Et, d'autre part, bien des problèmes historiques qu'il est difficile de négliger au sujet des civilisations de l'Egypte, de l'Asie antérieure ou de l'Extrême-Orient ne se posent pas s'il s'agit des sociétés indigènes de l'Amérique, de l'Afrique, et des autres qui ont vécu, pendant de longs siècles, à peu près, ou même tout à fait sans contact avec des civilisations plus avancées. Evidemment, s'il existe une logique différente de la nôtre, c'est là que j'avais le plus de chances de la découvrir, et le plus de facilité pour l'analyser.

Dans l'étude de l'homme telle que les philosophes et les psychologues l'ont conçue et poursuivie, jusqu'à une époque assez récente, était impliqué, et parfois même expressément formulé le postulat suivant : La nature de l'homme est partout identique à elle-même. Sans doute, il y a une grande diversité apparente dans les mœurs, comme dans les langues et les costumes. Mais la couleur locale reste à la surface; en fait, les organes et les fonctions sont partout les mêmes. Les chênes et les peupliers de nos campagnes, disait Hume après Fontenelle, ne sont pas plus semblables à ceux d'il y a six mille ans, que nous ne le sommes aux Grecs et aux Latins. Les philosophes français du XVIIIe siècle admettaient sans discussion ce même postulat, et Auguste Comte n'a vu aucune difficulté à le leur emprunter.

Aujourd'hui, mieux informés, et plus attentifs, pour diverses raisons, à ce que les sociétés exotiques ou inférieures présentent d'original et d'irréductible, nous sommes tentés de ne plus accepter ce postulat, du moins sous la forme simple ou absolue qu'il avait revêtue. Nous nous sentons portés à l'atténuer, à le restreindre. Il n'est pas question d'en prendre le contre-pied. Il est trop clair qu'il y a des caractères fondamentaux — au point de vue mental comme au point de vue physique — communs à toute l'espèce, et sans lesquels l'homme cesserait d'être homme. Ce qu'il s'agit de savoir, c'est si cette espèce ne comporte pas des variétés au point de vue de la science psychologique et sociologique comme au point de vue de l'anthropologie physique; si la structure d'un groupe social, par exemple, n'entraîne pas des conséquences définies dans les représentations collectives, dans les sentiments, dans les façons d'agir des individus qui le composent. Entre les insti-

tutions d'une société bantoue ou mélanésienne et celles de la nôtre, la différence est bien plus profonde que ne l'imaginait Voltaire ou Hume : la différence entre la mentalité d'un Français et celle d'un Mélanésien ne serait-elle pas aussi irréductible, toutes réserves faites sur les caractères fondamentaux de l'humanité, qui ne sont pas en cause.

La mentalité primitive apparaît à M. Lévy-Bruhl comme essentiellement *mystique* et *prélogique*. 1° *Mystique*. De même que les primitifs vivent dans un milieu social différent du nôtre, ils perçoivent différemment le monde extérieur : « Quel que soit l'objet qui se présente à eux, il possède des propriétés occultes sans lesquelles ils ne se le représentent pas. » Naturel et surnaturel ne se distinguent guère à leurs yeux. L'ensemble des êtres invisibles est inséparable de celui des êtres visibles. — 2° *Prélogique*. « Ce terme ne signifie pas que la mentalité primitive constitue une sorte de stade antérieur dans le temps à l'apparition de la pensée logique. La mentalité primitive n'est pas *antilogique*, elle n'est pas non plus *alogique*. » En l'appelant prélogique, M. Lévy-Bruhl veut seulement faire entendre qu'elle ne s'astreint pas comme la nôtre à éviter la contradiction, même flagrante. Elle ne s'y complaît pas, mais elle s'y montre souvent indifférente.

Ici s'introduit ce que M. Lévy-Bruhl a appelé *la loi de participation*. D'après cette loi les objets, les êtres et les phénomènes peuvent être à la fois *eux-mêmes* et *d'autres*. Ces représentations collectives ne sont pas des faits de connaissance pure, mais comprennent des éléments émotionnels et moteurs. Les conséquences de semblables notions, déduites par M. Lévy-Bruhl de la comparaison d'une foule d'observations, sont incalculables. Afin de mieux situer sa pensée et sa méthode, il faut se rappeler ce qui le sépare essentiellement de ceux qui ont étudié, soit dans le même domaine que lui, soit dans des domaines parallèles, l'histoire de l'esprit humain. Tout d'abord M. Lévy-Bruhl distingue nettement sa manière de voir de celle de l'école anthropologique anglaise (Taylor, Andrew Lang, Frazer, etc.). Cette école explique la mentalité primitive par l'*animisme*, c'est-à-dire que d'après elle les primitifs voient des âmes, des esprits, des volontés semblables aux leurs dans tous les êtres et derrière tous les phénomènes naturels. Mais cette hypothèse suppose chez les primitifs une logique semblable à la nôtre; on retombe alors dans cette *philosophie naturelle* que repousse M. Lévy-Bruhl. D'un autre côté, M. Lévy-Bruhl qui se rattache, librement il est vrai, à l'école sociologique française fondée par Durkheim, se sépare cependant assez nettement non seulement de ce dernier, mais de ses continuateurs tels que MM. Hubert et Mauss. Dans une séance récente de la Société française de la Philosophie (1er juin 1929), M. Mauss lui-même a pris soin d'indiquer par quoi M. Lévy-Bruhl diffère des sociologues de la stricte obédience. Tandis que M. Lévy-Bruhl se contente de décrire des phénomènes, M. Durkheim ou M. Mauss prétendent les expliquer par le fait social. Or M. Lévy-Bruhl, tout en reconnaissant l'impor-

tance du fait social, ne cherche pas à tout expliquer par lui; là comme ailleurs, il reste fidèle à sa méthode strictement scientifique.

Enfin, s'il est inutile de préciser combien M. Lévy-Bruhl est étranger à l'explication que les psychanalystes ont prétendu donner de la mentalité primitive, il est au contraire important de rapprocher sa conception de celle de M. Meyerson. Pour l'épistémologue, historien des conceptions scientifiques, la raison humaine est, dans ses cadres essentiels, une et invariable. Au contraire pour M. Lévy-Bruhl, prélogique et logique donnent lieu à des visions du monde nettement différentes. Toutefois, comme l'a fait observer M. Meyerson, si l'on considère l'*identification du divers* comme le but de l'activité intellectuelle, la loi de participation devient un aspect particulier de ce principe d'identification et, entre le savant et le primitif, il n'y aurait guère qu'une différence de degré.

Les ouvrages de M. Lévy-Bruhl ont éveillé de tous côtés une curiosité qui ne fait que croître; non seulement tout ce qui concerne la pensée primitive est à l'ordre du jour, mais les psychologues, notamment ceux qui étudient l'âme enfantine, ont cherché à transposer, dans leur propre domaine, la loi de participation. M. Jean Piaget en a même fait un des axes de ses recherches.

— M. Lévy-Bruhl est né à Paris le 10 avril 1857. Il entra en 1876 à l'Ecole Normale où il eut comme camarades Lanson et Salomon Reinach, Jaurès et Bergson. Parmi ses maîtres il faut signaler Fustel de Coulanges et surtout Boutroux. Durkheim entrait à l'Ecole Normale l'année où M. Lévy-Bruhl en sortait. Agrégé de philosophie, professeur au Lycée Louis-le-Grand, M. Lévy-Bruhl fit une suppléance à l'Ecole Normale en 1895, puis succéda à Boutroux à la Sorbonne. M. Lévy-Bruhl, qui est un admirateur de Durkheim, collabore aux travaux de l'*Année sociologique*. Ami de Jaurès, il a consacré à sa mémoire une étude biographique qui évoque le temps où les Bergson, les Jaurès et les Lanson préparaient leur agrégation côte à côte.

M. Lévy-Bruhl est membre de l'Institut (Académie des Sciences morales et politiques).

A. D.

BIBLIOGRAPHIE. — *L'Idée de responsabilité* (Hachette, 1883). — *L'Allemagne depuis Leibniz* (Hachette, 1890). — *La Philosophie de Jacobi* (Alcan, 1894). — *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, publiées avec les réponses de Comte et une introduction par Lévy-Bruhl (Alcan, 1899). — *La Philosophie d'Auguste Comte* (Alcan, 1900). — *La Morale et la Science des Mœurs* (Alcan, 1903). — *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Alcan, 1910). — *La Conflagration européenne* (Alcan, 1915). — *Jean Jaurès, esquisse biographique* (*Humanité*, 1916, et Rieder, 1923). — *La Mentalité primitive* (Alcan, 1922). — *L'Ame primitive* (Alcan, 1927). — *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (sous presse, Alcan). — *History of Modern philosophy in France* (Chicago-Open Court-Pub. C°). — M. Lévy-Bruhl a en outre écrit de nombreux articles, notamment dans la *Revue des Deux-Mondes*, la *Revue de Paris*, etc. Il dirige la *Revue philosophique*. Il est l'auteur de la préface de

nombreux ouvrages de Russell, Félix Adler, Boyer de Sainte-Suzanne, Draghicesco, etc. Ses idées sur la mentalité et l'âme primitives ont fait l'objet de deux discussions importantes à la Société française de Philosophie (séances du 15 février 1923 et du 1er juin 1929). (Voir Bulletin Société française de Philosophie, avril 1923 et août-septembre 1929). — M. Charles Blondel a résumé ces mêmes idées dans la *Mentalité primitive* (Stock, 1926).

LA MORALE NATURELLE

Parmi les conséquences qu'entraîne cette nouvelle conception, il en est une que nous trouvons particulièrement pénible, surtout pour des raisons sentimentales; c'est la nécessité où nous nous trouvons placés d'envisager la même morale (c'est-à-dire le même ensemble d'obligations, prescriptions et défenses) à deux points de vue tout à fait différents, selon que nous la considérons du dedans ou du dehors, selon que nous nous sentons soumis à ses impératifs, ou que nous les regardons comme des faits sociaux, objets de science. Du premier point de vue, l'excellence de cet ensemble de prescriptions ne fait pas question. Il nous présente un idéal de bonté, de sainteté, de justice et d'amour, auquel nous savons trop que nous ne pouvons pas atteindre. Aussi la plupart des hommes se représentent-ils les lois morales comme des ordres de Dieu même. ou ne croient-ils pas pouvoir s'y conformer sans le secours de sa grâce. Bref, la représentation de l'idéal moral provoque des sentiments de vénération et d'adoration tels que toute possibilité de critique se trouve exclue d'avance. La conscience morale se repose sur son propre impératif comme sur un absolu. Du point de vue du dehors, ou de la science, l'ensemble des prescriptions morales ne nous apparaît plus avec les mêmes caractères. Nous ne les jugeons plus *a priori* les meilleures possible, ni sacrées, ni divines. Nous les prenons pour solidaires, en fait, de l'ensemble des autres séries concomitantes de phénomènes sociaux. Les sentiments moraux, les pratiques morales d'une société donnée sont nécessairement liés, pour le savant, aux croyances religieuses, à l'état économique et politique, aux acquisitions intellectuelles, aux conditions climatériques et géographiques, et par conséquent aussi, au passé de cette société, et, comme ils ont évolué jusqu'à présent en fonction de ces séries, ils sont destinés à évoluer de même dans l'avenir. Cette vue générale, conséquence immédiate de la conception scientifique, se trouve constamment vérifiée par l'emploi de la méthode comparative. Elle s'applique à notre propre morale comme à toutes les autres.

Celle-ci (de même que toute autre), ne nous apparaîtra plus comme une représentation idéale de l'activité parfaite et de l'excellence morale. Nous avouerons qu'elle est à un moment donné, précisément aussi bonne et aussi mauvaise qu'elle peut être. Nous reconnaîtrons ici un cas d'application du principe des conditions d'existence, que le progrès du savoir positif substitue partout à la considération métaphysique de la finalité. De même que toute espèce viable vit, tant qu'elle peut résister à l'ensemble des conditions qui la menacent, même quand ses organes sont manifestement imparfaits ou dégénérés, même quand leur adaptation à la fin qu'ils doivent atteindre nous semble très médiocre; de même toute société viable se maintient, tant qu'elle n'est pas englobée ou détruite par une autre plus puissante; et elle se maintient avec sa morale propre, fonction de ses conditions d'existence, et qui est précisément ce que ces conditions exigent qu'elle soit. Quelles sont ces conditions et leurs conséquences dans un cas donné, nous ne pouvons les deviner *a priori* en nous fondant sur des principes d'éco-

nomie, de moindre action, de finalité etc., mais nous devons le chercher dans l'étude des faits.

La propagation d'un grand nombre d'espèces animales et végétales est assurée par le moyen d'une quantité immense de millions de germes qui périssent presque tous, tandis que quelques-uns seulement évoluent et parviennent à maturité : procédé d'une prodigalité effroyable, et qui devrait choquer notre sentiment de l'adaptation raisonnable des moyens à la fin, si nous n'avions pas une attitude d'admiration préconçue à l'égard de ce que la nature nous présente. Pareillement, les sociétés humaines se maintiennent, et c'est un fait naturel : mais l'ordre social qui s'y perpétue (et dont la morale est un des facteurs essentiels), y est peut-être obtenu par un égal dédain de ce que nous appelons économie et finalité. Peut-être y a-t-il là aussi une prodigalité énorme, une dépense injustifiable (du moins pour notre raison) de souffrances, de misères, de douleurs physiques et morales, un sacrifice, qui se renouvelle à chaque génération, de l'immense majorité des individus au fonctionnement de l'ensemble social. A tout le moins, jusqu'à preuve du contraire, rien ne nous autorise à penser qu'il n'en est pas ainsi. Car, dès que nous concevons la réalité sociale comme faisant partie de la nature, nous devons la concevoir comme régie par les lois générales de cette nature, et tout d'abord par le principe des conditions d'existence. Or ce principe n'implique nullement la « raison du meilleur », qui servait à Socrate et aux anciens pour comprendre la nature physique, comme elle sert aux modernes pour comprendre la nature morale. Il exprime, au contraire, que tous les êtres et systèmes d'êtres compatibles avec l'ensemble de leurs conditions, internes et externes, se conservent aussi longtemps que cette compatibilité dure, et si

grandes que soient, à nos yeux, leurs imperfections. Les sociétés humaines ne font point exception, ni, en particulier, les croyances, sentiments, et prescriptions morales qui dominent dans chacune de ces sociétés.

Il suit de là que l'idée d'une « morale naturelle » doit faire place à l'idée que toutes les morales existantes sont naturelles. Elles le sont toutes au même titre, quel que soit le rang que chacune occupe dans une classification établie par nous. La morale des sociétés australiennes est aussi naturelle que celle de la Chine, la morale chinoise aussi naturelle que celle de l'Europe et de l'Amérique : chacune est précisément ce qu'elle pouvait être d'après l'ensemble des conditions données. Nous sommes habitués à entendre « morale naturelle » dans un sens différent. Ce mot signifie pour nous que toute conscience humaine reçoit, par cela seul qu'elle est humaine, une lumière spéciale qui lui découvre la distinction du bien et du mal. Prêts à admettre (comme les faits d'ailleurs nous y contraignent) que cette lumière peut être obscurcie de mille manières, et presque entièrement, dans les sociétés sauvages, corrompues ou dégénérées, nous n'en sommes pas moins persuadés qu'il suffirait d'enlever ce qui l'offusque pour qu'elle recommençât à briller. En un mot, nous croyons que l'homme est naturellement moral, au même titre qu'il est naturellement raisonnable. Cette croyance est au fond des doctrines philosophiques qui étudient la « raison pratique ». Mais elle repose elle-même sur une confusion d'idées. Sans doute, l'homme est naturellement moral, si l'on entend par là que l'homme vit partout en société, et que dans toute société il y a des « mœurs », des usages qui s'imposent, des obligations, des tabous. Mais on ne fait ainsi que constater un fait qui se vérifie dans tous les temps et dans tous

les lieux. Et cela n'équivaut nullement à dire que la moralité est naturelle à l'homme, si l'on entend par cette formule qu'il y a dans sa conscience une révélation plus ou moins nette d'un ordre moral, par une sorte de privilège attaché à sa qualité d'être raisonnable ou responsable.

Cette idée d'une « morale naturelle », proche voisine de « droit naturel », est peut-être ce qui s'oppose le plus opiniâtrément en nous à la nécessité d'admettre que les morales, comme les institutions, comme les langues, se sont produites, établies, et maintenues en vertu de lois sociologiques purement « naturelles » (en prenant ici le mot dans le sens de physiques), et doivent être étudiées comme telles. Pour remonter aux raisons les plus profondes de cette résistance, on peut rapprocher la prétendue « morale naturelle » de la « religion naturelle » avec qui elle a les plus étroites affinités. Que de bons et généreux esprits, depuis le XVIII[e] siècle, se sont complu à distinguer la religion d'avec les religions! Aux religions historiques, à la diversité, à l'étrangeté, à l'horreur de leurs dogmes, de leurs mythes, de leurs cultes, on opposait la religion naturelle, née spontanément de l'âme humaine, raisonnable par conséquent et bienfaisante, aussi simple que les autres étaient compliquées, aussi logique qu'elles étaient absurdes, aussi pacifique qu'elles étaient sanguinaires, aussi tolérante qu'elles étaient jalouses, aussi une qu'elles étaient divisées. Voltaire croyait vraiment à cette religion naturelle. Selon lui, elle avait, sur toutes les autres, l'avantage d'une plus haute antiquité. Celles-ci n'en étaient que des déformations, destinées à disparaître le jour où l'humanité, devenue majeure, n'écouterait plus que la voix de la raison.

Cette conception a enchanté beaucoup d'esprits, et nous voyons aisément pourquoi. Elle leur permettait de se détacher sans remords des religions positives auxquelles ils avaient cessé de croire, et de conserver néanmoins une religiosité très vive, à laquelle la « religion naturelle » fournissait un aliment suffisant. Elle rendait compte de la diversité des religions positives par des circonstances historiques particulières, et de l'unité de la religion naturelle par une disposition (pour ne pas dire une révélation) essentielle à l'humanité.

Pourquoi cette explication séduisante n'ose-t-elle plus se produire aujourd'hui? Parce qu'en réalité cela n'expliquait rien, parce que la prétendue « religion naturelle » n'était nullement ce que pensaient ses partisans. Loin de représenter l'essence des éléments communs à toute religion humaine, elle était un produit très spécial de la pensée philosophique (c'est-à-dire réfléchie) dans une petite partie de l'humanité, à une époque fort peu religieuse. Elle n'était en fait, que le monothéisme européen des siècles précédents, réduit à la forme pâle et abstraite d'un déisme rationaliste. Chaque progrès fait par l'étude positive des religions des sociétés inférieures a rendu plus évident le désaccord entre les faits et l'hypothèse de l'universalité de la religion naturelle. Cette étude ne contredit sans doute pas l'assertion que dans toutes les sociétés humaines passées et présentes on constate des phénomènes auxquels convient le nom de « religieux ». Mais parmi ces phénomènes constants on ne trouve certainement pas, comme le croyaient les philosophes du XVIII[e] siècle, la croyance à un « sage auteur du monde », ni l'idée d'une « Providence » et d'un « Dieu rémunérateur et vengeur ». S'il est possible de dégager les éléments permanents des religions humaines, ce n'est pas par une analyse idéologique *a priori* que nous y parviendrons jamais, mais bien par l'étude attentive, *a pos-*

teriori, de ce que ces religions ont été, en effet, dans les sociétés les plus diverses dont nous puissions obtenir une connaissance suffisamment exacte.

Ces réflexions ne s'appliquent pas moins bien à la « morale naturelle », si voisine d'ailleurs de la « religion naturelle » que le déisme du XVIII[e] siècle les comprenait toutes deux à peu près indistinctement. Ceux qui s'étaient attachés avec empressement à l'idée d'une religion naturelle, naissant de la raison et du cœur de l'homme, ne le faisaient point pour avoir constaté, par une étude scientifique, l'universalité des croyances dont se composait, à leurs yeux, cette religion, mais parce qu'ils ne pouvaient concevoir la nature humaine dénuée de ces croyances. Nous ne voyons plus là, aujourd'hui, qu'une expression de leurs propres besoins religieux. De même, ceux qui restent fidèles à l'idée d'une « morale naturelle », ne s'y attachent pas pour avoir constaté en fait que les hommes font partout la distinction du juste et de l'injuste, et connaissent partout les principes de cette morale, mais parce qu'ils ne peuvent concevoir la nature humaine dépouillée de ce qui en est, selon eux, le plus essentiel attribut. Mais c'est encore là une expression de la ferveur de leur foi morale. Scientifiquement, il est aussi vain d'opposer la morale aux morales, que la religion aux religions. Cette distinction peut être intéressante, comme symptôme d'un effort des consciences pour se dégager de ce qu'il y a d'accidentel dans leurs mœurs comme dans leurs croyances; mais elle ne nous instruit nullement, et ne saurait nous dispenser de chercher, dans l'étude des faits, et là seulement, quels sont les éléments constants dans les mœurs des diverses portions de l'humanité présente et passée.

Au fond, de même que l'idée de religion naturelle, bien qu'opposée par les philosophes du XVIII[e] siècle à l'idée de religion révélée, n'est pourtant que cette même idée sous une forme un peu différente, une révélation laïcisée, si l'on ose dire; de même l'idée d'une « morale naturelle », sous une forme philosophique, demeure une conception essentiellement religieuse. La « nature » qui éclaire l'homme sur la distinction du bien et du mal, et qui en fait ainsi un être moral, seul parmi tous les autres, est encore une façon de « Providence », laïcisée elle aussi.

Ce postulat optimiste est reconnaissable chez Hume comme chez les philosophes français; et il se concilie aussi bien avec leur empirisme qu'avec le rationalisme de Leibniz. Car il a lui-même son origine dans un instinct contre lequel aucun de ces philosophes ne s'est mis en défiance. C'est l'instinct de ce qu'on peut appeler l' « anthropocentrisme moral », plus profond et plus difficile à combattre que l'anthropocentrisme physique, bien que d'origine et d'essence analogues. C'est le besoin spontané de disposer les faits et les lois du monde moral autour de la conscience humaine comme centre, et de les expliquer par elle; et l'on y cède avec une complaisance si immédiate, que l'on ne se doute pas que l'on y a cédé, ni même qu'il existe.

On sait quels efforts il a fallu pour convaincre l'homme qu'il n'était pas situé au centre du monde physique. La conception astronomique de Copernic, de Kepler, de Galilée a dû, pour s'imposer, triompher d'une résistance opiniâtre : des théories anciennes et respectées, des croyances religieuses, des habitudes d'esprit et des sentiments invétérés se trouvaient coalisés contre cet ennemi commun. Elle a fini cependant par l'emporter; mais cette grande révolution intellectuelle, qui date de près de trois siècles, n'a pas eu jusqu'ici, surtout au point de vue moral, les conséquences

lointaines et profondes que l'on pouvait en attendre. Certes, elle a rendu possible les merveilleux progrès de la mécanique céleste, et, par contre-coup, elle a contribué plus ou moins indirectement à ceux des autres sciences physiques. Elle n'a sans doute pas été sans influence sur l'apparition des théories transformistes, qui, à leur tour, ont porté un coup sensible à l'anthropocentrisme. Pourtant celui-ci subsiste toujours. Les religions et les morales des peuples les plus avancés au point de vue intellectuel, qui le prennent pour accordé, ne paraissent pas avoir perdu beaucoup de leur empire.

Comment la substitution du monde céleste de Newton à celui de Ptolémée, du monde des espèces de Darwin à celui de Cuvier n'a-t-elle pas eu, jusqu'à présent, d'action énergiquement dissolvante sur des dogmes qui appartiennent à un système d'idées tout différent? — C'est que les découvertes scientifiques modernes ne ruinent l'anthropocentrisme qu'au point de vue physique, ou pour mieux dire, spatial. Que l'homme occupe le centre du monde, ou qu'il se voie isolé sur un grain de poussière dans l'espace illimité, la différence des deux conceptions, qui paraît d'abord capitale, ne tarde pas à s'atténuer, principalement sous l'influence de deux réflexions. D'abord, notre imagination est seule mise en branle et frappée par la représentation d'un espace qu'elle ne peut jamais embrasser tout entier. Pour l'entendement, l'espace ne présente que des rapports, qui lui deviennent vite familiers par la considération des infinis de différents ordres. Aucune quantité n'est ni grande ni petite par elle-même, mais seulement par comparaison avec une unité arbitrairement fixée. Mais surtout, si nous sommes perdus dans un canton isolé de l'univers, nous savons que nous le sommes, nous mesurons notre distance au soleil, et la distance de notre soleil à beaucoup d'autres; d'où il suit que si le fait humilie notre orgueil, la connaissance de ce même fait le relève. Peu importe la place que nous occupons matériellement dans le monde, s'il se dispose toujours autour de notre raison. Des considérations du même genre arrêtent les effets qui pourraient sortir des théories transformistes.

C'est ainsi que l'anthropocentrisme a pu subsister, et qu'il a subsisté en effet, en prenant non plus la terre, mais la raison humaine pour le centre du monde, c'est-à-dire en se modifiant de façon à devenir un anthropocentrisme spirituel. De là l'importance croissante de l'idée d'un ordre moral, dont la conscience de l'homme, seul doué de raison et de liberté, est à la fois le principe et la raison d'être. Cette conscience apparaît de plus en plus comme le centre auquel se rapporte et par lequel s'explique toute la riche diversité des phénomènes naturels, et spécialement, des faits moraux. C'est donc toujours, au fond, la même attitude mentale, c'est toujours la même conception anthropocentrique, finaliste, religieuse (ces termes sont tels que le passage de l'un à l'autre se fait insensiblement), qui se rend la réalité intelligible en l'imaginant faite et organisée en vue de l'homme. Sans doute, il a fallu abandonner cette explication de la nature physique, sous la pression de la science positive qui en a montré la fausseté; mais l'homme n'en est pas moins resté le centre moral de l'univers.

La lutte contre l'anthropocentrisme est donc loin d'être achevée; ses positions les plus fortes ne sont pas entamées. Il n'a perdu, pour ainsi dire, qu'une enceinte extérieure. Il reste une citadelle qui sera beaucoup plus difficile à emporter. Le siège en est commencé cependant, par les sciences sociologiques, qui ont entrepris d'étudier la réalité

sociale au même titre que la réalité physique, et qui, au lieu de partir de la conscience morale comme d'une sorte de révélation naturelle, analysent les morales existantes comme les sciences naturelles analysent les corps. Mais cette tâche est beaucoup plus complexe, beaucoup plus ardue que celle des Copernic et des Galilée, et la résistance que les savants rencontreront sera encore plus obstinée.

Renoncer à l'anthropocentrisme moral, en effet, ce sera renoncer définitivement aux postulats finalistes et religieux, et faire rentrer la science des choses morales ou sociales dans le droit commun des sciences de la nature. La série des phénomènes moraux présentés par une société donnée n'aura plus un caractère unique entre toutes les séries de phénomènes (juridiques, politiques, économiques, religieux, intellectuels et autres), qui se produisent simultanément dans cette société. Elle sera conçue comme relative à eux, de même qu'ils sont relatifs à elle. Elle sera « naturelle » dans le même sens que les autres. Du point de vue religieux, la conscience pourra toujours s'apparaître à elle-même comme « législatrice universelle dans le règne des fins », « membre de la cité céleste », « sujet dans le royaume de Dieu ». Mais la science, placée à un point de vue tout différent, loin de ramener l'ensemble de la réalité sociale à la conscience comme à son centre, rendra compte au contraire de chaque conscience morale par l'ensemble de la réalité sociale dont cette conscience fait partie, et dont elle est à la fois une expression et une fonction.

(*La Morale et la science des mœurs*, p. 197-207, Alcan.)

LA LOI DE PARTICIPATION

N'essayons donc plus de rendre compte de ces liaisons soit par la faiblesse d'esprit des primitifs, soit par l'association des idées, soit par un usage naïf du principe de causalité, soit par le sophisme *post hoc, ergo propter hoc;* bref, de vouloir ramener leur activité mentale à une forme inférieure de la nôtre. Considérons plutôt ces liaisons en elles-mêmes, et cherchons si elles ne dépendent pas d'une loi générale, fondement commun de ces rapports mystiques que la mentalité des primitifs appréhende si souvent entre les êtres et les objets. Or il y a un élément qui ne fait jamais défaut dans ces rapports. Sous des formes et à des degrés divers, tous impliquent une « participation » entre les êtres ou les objets liés dans une représentation collective. C'est pourquoi, faute d'un meilleur terme, j'appellerai *loi de participation* le principe propre de la mentalité « primitive » qui régit les liaisons et les préliaisons de ces représentations.

Il serait difficile de donner, dès à présent, un énoncé abstrait de cette loi. La suite de ce chapitre la définira suffisamment, bien que ce qu'il s'agit d'exprimer n'entre qu'à grand'peine dans les cadres ordinaires de notre pensée. Pourtant, à défaut d'une formule satisfaisante, on peut tenter une approximation. Je dirais que, dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible,

ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont.

En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie l'autre, ou réciproquement. Elle n'a qu'un intérêt secondaire. Parfois, elle est aperçue; souvent aussi, elle ne l'est pas. Souvent elle s'efface devant une communauté mystique d'essence entre les êtres qui cependant, pour notre pensée, ne sauraient être confondus sans absurdité. Par exemple, « les Trumai (tribu du nord du Brésil) disent qu'ils sont des animaux aquatiques. Les Bororó (tribu voisine) se vantent d'être des araras (perroquets) rouges ». Cela ne signifie pas seulement qu'après leur mort ils deviennent des araras, ni non plus que les araras sont des Bororó métamorphosés, et doivent être traités comme tels. Il s'agit de bien autre chose. « Les Bororó, dit M. von den Steinen, qui ne voulait pas le croire, mais qui a dû se rendre à leurs affirmations formelles, les Bororó donnent froidement à entendre qu'ils *sont actuellement* des araras, exactement comme si une chenille disait qu'elle est un papillon (1). » Ce n'est pas un nom qu'ils se donnent, ce n'est pas une parenté qu'ils proclament. Ce qu'ils veulent faire entendre, c'est une identité essentielle. Qu'ils soient tout à la fois les êtres humains qu'ils sont et des oiseaux au plumage rouge, M. von den Steinen le juge inconcevable. Mais, pour une mentalité régie par la loi de participation, il n'y a point là de difficulté. Toutes les sociétés de forme totémique comportent des représentations collectives du même genre, impliquant

(1) K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbräsiliens, p. 305-6.

une semblable identité entre les individus d'un groupe totémique et leur totem.

Au point de vue dynamique, de même, la production des êtres et des phénomènes, l'apparition de tel ou tel événement, résultent d'une action mystique qui se communique, sous des conditions mystiques elles-mêmes, d'un objet ou d'un être à un autre. Elles dépendent d'une participation qui est représentée sous des formes très variées : contact, transfert, sympathie, action à distance, etc. Dans un grand nombre de sociétés de type inférieur, l'abondance du gibier, du poisson ou des fruits, la régularité des saisons et celle des pluies, sont liées à l'accomplissement de certaines cérémonies par des personnes déterminées, ou à la présence, à la santé d'une personne sacrée, qui possède une vertu mystique spéciale. Ou bien encore, l'enfant nouveau-né subit le contrecoup de tout ce que fait son père, de ce qu'il mange, etc. L'Indien, à la chasse ou à la guerre, est heureux ou malheureux, selon que sa femme, restée dans son campement, s'abstient ou non de tels ou tels aliments ou de tels ou tels actes. Les relations de ce genre sont innombrables dans les représentations collectives. Ce que nous appelons rapports naturels de causalité entre les événements passe inaperçu, ou n'a qu'une importance minime. Ce sont les participations mystiques qui occupent la première place, et souvent toute la place.

C'est pourquoi la mentalité des primitifs peut être dite *prélogique* à aussi juste titre que *mystique*. Ce sont là deux aspects d'une même propriété fondamentale, plutôt que deux caractères distincts. Cette mentalité, si l'on considère plus spécialement le contenu des représentations sera dite mystique, — et prélogique si l'on en regarde plutôt les liaisons. *Prélogique* ne doit pas non plus faire entendre que

cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. A-t-il jamais existé des groupes d'êtres humains ou préhumains, dont les représentations collectives n'aient pas encore obéi aux lois logiques? Nous l'ignorons; en tous cas, c'est fort peu vraisemblable. Du moins, la mentalité des sociétés de type inférieur, que j'appelle *prélogique*, faute d'un nom meilleur, ne présente pas du tout ce caractère. Elle n'est pas *antilogique;* elle n'est pas non plus *alogique*. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Ainsi orientée, elle ne se complaît pas gratuitement dans le contradictoire (ce qui la rendrait régulièrement absurde pour nous), mais elle ne songe pas non plus à l'éviter. Elle y est le plus souvent indifférente. De là vient qu'elle est si difficile à suivre.

Ces caractères ne s'appliquent, comme il a été dit, qu'aux représentations collectives et à leurs liaisons. Considéré comme individu, en tant qu'il pense et qu'il agit indépendamment, s'il est possible, de ces représentations collectives, un primitif sentira, jugera, se conduira le plus souvent de la façon que nous attendrions. Les inférences qu'il formera seront justement celles qui nous paraissent raisonnables dans les circonstances données. S'il a abattu deux pièces de gibier, par exemple, et s'il n'en trouve qu'une à ramasser, il se demandera ce que l'autre est devenue, et il la cherchera. Si la pluie le surprend et l'incommode, il se mettra en quête d'un abri. S'il rencontre une bête féroce, il s'ingéniera pour lui échapper, etc. Mais de ce que, dans les occasions de ce genre, les primitifs raisonneront comme nous, de ce qu'ils tiendront une conduite semblable à celle que nous tiendrions (ce que font aussi, dans les cas les

plus simples, les plus intelligents des animaux), il ne suit pas que leur activité mentale obéisse toujours aux mêmes lois que la nôtre. En fait, en tant que collective, elle a des lois qui lui sont propres, dont la première et la plus générale est la loi de participation.

La matière même sur laquelle s'exerce cette activité mentale a déjà subi l'action de la loi de participation. Car les représentations collectives sont tout autre chose que nos concepts. Ceux-ci, matière de nos opérations logiques, résultent déjà, comme on sait, d'opérations antérieures du même genre. Le simple énoncé d'un terme général abstrait : homme, animal, organisme, contient virtuellement un grand nombre de jugements, qui impliquent des relations définies entre beaucoup de concepts. Mais les représentations collectives des primitifs ne sont pas, comme nos concepts, le produit d'un travail intellectuel proprement dit. Elles contiennent, à titre de parties intégrantes, des éléments émotionnels et moteurs, et surtout elle impliquent, au lieu d'inclusions et d'exclusions conceptuelles, des participations plus ou moins nettement définies, mais, en général, vivement senties.

Pourquoi, par exemple, une image, un portrait sont-ils pour les primitifs tout autre chose que pour nous? D'où vient qu'ils leur attribuent les propriétés mystiques dont nous avons eu la preuve plus haut? Evidemment de ce que toute image, toute reproduction « participe » à la nature, aux propriétés, à la vie de ce dont elle est l'image. Participation qui ne doit pas être entendue à la façon d'un partage, comme si le portrait, par exemple, emportait une fraction de la somme de propriétés ou de vie possédée par le modèle. La mentalité primitive ne voit aucune difficulté à ce que cette vie et ces propriétés soient *à la fois* dans le modèle

et dans l'image. En vertu d'un lien mystique entre eux, lien représenté sous la loi de participation, l'image *est* le modèle, comme les Bororó *sont* des araras. Donc on peut obtenir d'elle ce qu'on obtient de lui, on peut agir sur lui en agissant sur elle. De même, si les chefs Mandans laissent Catlin prendre leur portrait, ils ne dormiront pas en paix leur dernier sommeil, quand ils seront dans leur tombeau. Pourquoi? Parce que, en vertu d'une participation inévitable, ce qui adviendra de leur image, livrée à des mains étrangères, sera ressenti par eux-mêmes après leur mort. Et pourquoi la tribu est-elle si inquiète à l'idée que le repos de ses chefs sera ainsi troublé? Evidemment, — bien que Catlin ne le dise pas, — parce que le bien-être de la tribu, sa prospérité, son existence même dépendent, toujours en vertu d'une participation mystique, de l'état de ses chefs, vivants ou morts.

(*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 77-81, Alcan.)

LA NOTION PRIMITIVE DE L'INDIVIDU

...L'analyse des institutions et des mœurs permettait de déterminer avec une certaine précision comment les primitifs se représentent les rapports de l'individu avec les êtres et les objets qui l'entourent, et en particulier avec son groupe social. Mais ce qu'est, à leurs yeux, l'individu pris en lui-même, de quels éléments spirituels ou matériels il se compose, comment il vit et il meurt, ce sont là des problèmes beaucoup plus difficiles à résoudre. Les raisons en sont évidentes. En premier lieu, nous ne pouvons supposer chez les primitifs, pas plus sur ce point que sur d'autres, de curiosité spéculative, de besoin de savoir pour savoir. Il trouve une satisfaction suffisante dans les explications mystiques que la mentalité primitive tient toutes prêtes dans chaque cas.

Nous nous trouvons ainsi en présence de représentations collectives peu nettes, où les éléments émotionnels prédominent, et dissimulent de grosses contradictions qui ne sont ni aperçues ni senties par les primitifs. D'où deux causes d'erreur, également difficiles à éviter : ou nous contenter de notions confuses et contradictoires, qui ne sont pas telles pour la mentalité primitive, et par cette fidélité apparente, donner une idée fausse de ses représentations, — ou bien y introduire une clarté et une cohérence interne dont elle n'éprouve pas le besoin, et ainsi lui devenir infidèle d'une autre façon. Pour essayer d'échapper à l'un et à l'autre danger, une seule voie s'offre à nous : nous placer du mieux que nous pourrons au point de vue de cette mentalité même, afin de restituer l'individualité telle qu'elle se la représente, et dans la mesure du possible éclaircir ce qui nous paraîtra là confus et contradictoire par l'ensemble de ses représentations collectives, et par les principes généraux qui les régissent.

En second lieu, nous ne pouvons guère espérer, sur un tel sujet, de témoignages tout à fait satisfaisants. Même en supposant chez les observateurs une compétence suffisante et un effort sincère pour décrire les faits tels qu'ils sont, et non pas tels qu'ils souhaitent, plus ou moins inconsciemment, de les trouver, on ne peut se fier à leurs dires qu'avec les plus grandes précautions. Ils admettent presque tous, sans y avoir réfléchi et comme si d'autres hypothèses n'étaient pas possibles, que les primitifs ont des croyances semblables aux leurs, et qu'à leurs yeux l'individu humain

se compose d'une âme et d'un corps, c'est-à-dire de deux substances très différentes l'une de l'autre, bien que jointes ensemble dans cette vie. Il y aurait ainsi une sorte de métaphysique innée à l'esprit humain : une lumière naturelle éclairerait, sur ces problèmes, tout homme venant au monde. Les missionnaires surtout, même les plus soucieux d'exactitude et les mieux pourvus d'esprit critique, s'attendent à retrouver chez les indigènes près de qui ils vivent, la distinction familière du corps et de l'âme. Il est rare — nous en verrons plus loin la raison, — qu'ils aient à avouer une déception. Quand ils ne constatent pas des notions nettes du corps et de l'âme, ils croient du moins en découvrir des traces, et comme des vestiges reconnaissables. Que de fois des témoignages, qu'eux seuls étaient en situation de recueillir, restent inutilisables, parce que leurs auteurs ont supposé d'avance, dans l'esprit des primitifs, ces concepts qui lui sont étrangers! Et quand on peut, à la rigueur, en faire état, qu'il est difficile d'en extraire le véritable contenu de la pensée des primitifs avec sa couleur propre et ses nuances!

En fait, ceux-ci se représentent-ils les individualités comme telles, d'une façon bien définie? Les personnes de leur groupe ou des groupes voisins leur apparaissent comme plus ou moins fortes, plus ou moins redoutables, plus ou moins durables, selon qu'elles possèdent plus ou moins de force mystique ou de *mana*. Celles qui en ont davantage, les chefs, les *medicine-men*, les vieillards qui ont résisté à une longue suite d'années, sont des individualités nettement dessinées. Un jeune enfant, un adolescent non initié, une femme qui n'a pas encore eu d'enfants ne possèdent que peu de *mana*, et leur individualité ne s'impose pas, tant s'en faut, avec la même vigueur que les précédentes. Bref,

le concept général de l'individu humain, tel qu'il existe dans notre esprit, reste dans l'ombre pour le primitif.

Nous rejoignons ainsi, par une autre voie, une des principales conclusions où les chapitres précédents ont abouti. A supposer que la mentalité primitive se représente l'individu comme tel, elle ne le fait que d'une façon toute relative. L'individu n'est appréhendé qu'à titre d'élément du groupe dont il fait partie, qui seul est une véritable unité. Selon la place plus ou moins importante qu'il occupe dans le groupe, cet élément a plus ou moins de relief dans la représentation.

Deux remarques préliminaires aideront peut-être quelque peu à dissiper l'obscurité inhérente au sujet.

1° Bien que les individus — humains ou autres — soient représentés d'un certain point de vue comme des véhicules de force mystique, des porteurs de *mana*, quand le primitif veut expliquer leurs fonctions vitales ou mentales, il le fera toujours en les attribuant à des êtres spéciaux, logés en eux, et chargés de s'en acquitter. Par exemple, selon les Ba-ila, si nous entendons, c'est qu'il y a dans nos oreilles de petits êtres, appelés *bapuka*, qui sont préposés à l'ouïe. Quand on est assourdi par un bruit formidable, comme un coup de canon, c'est que les *bapuka* ont été étourdis par la violence de la détonation. Si un vieillard perd l'ouïe, c'est que ses *bapuka* ont disparu (1). Le processus de la génération s'explique de la même manière. Pour la mentalité primitive, toutes les fonctions de l'organisme, et en particulier les fonctions de relation, s'expliquent en réalité par des

(1) Smith and Dale. *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 224-226.

actions de présence. Celles-ci n'ont d'ailleurs rien qui ressemble, même de loin, à la catalyse. Le primitif n'a pas l'idée d'un enchaînement plus ou moins compliqué de phénomènes qui se conditionnent. Il croit à la présence concrète et actuelle d'un ou de plusieurs petits êtres complets, à l'intérieur de l'individu, et cette représentation le dispense de prêter attention au mécanisme des faits.

De la même façon, chez les Koryak, les adultes rendent compte du phonographe, très simplement. « Un être vivant, capable d'imiter les hommes est assis dans la boîte. » Ils l'appelaient « le vieux » (1). De même, pour la boussole, chez les Lenguas du Chaco. « Je leur expliquai que la petite aiguille bleue indiquait toujours le nord, en quelque endroit que je fusse. » Les Indiens restent incrédules. Un vieillard fait plusieurs expériences : à son extrême surprise, il constate que la petite aiguille marque toujours le nord. Une discussion animée s'engage entre les Indiens. Le vieillard finit par déclarer sa ferme conviction que, avant de quitter mon pays, j'avais capturé un petit diable (esprit) bleu, que je l'avais enfermé dans cette boîte, et qu'avec son doigt il indiquait constamment la route vers mon pays (2). »

Pareillement, dans la mesure où les primitifs distinguent les êtres animés des êtres inanimés, ils expliqueront la vie par la présence d'un organe ou d'un être, et la mort par la destruction ou le départ définitif de cet organe ou de cet être. Ce n'est pas la cessation des fonctions (respiratoire, circulatoire, etc.), qui entraîne comme conséquence la fin de la vie. Au contraire, si les fonctions cessent, leur

(1) Jochelson. *The Koryak*, p. 427.
(2) W. B. Grubb. *An unknown people in an unknown land*, p. 100-101.

arrêt est dû au départ de l'être dont la présence entretenait la vie, ou à son annihilation par une cause quelconque. C'est là une représentation qu'il ne faudra jamais perdre de vue, quand les observateurs nous parleront de l' « âme » selon les primitifs.

2° L'opposition entre la matière et l'esprit, qui nous est si familière, au point de nous sembler presque naturelle, n'existe pas pour la mentalité primitive. Ou, du moins, celle-ci l'interprète autrement que nous. Pour elle, il n'y a pas de matière, ou de corps, d'où ne rayonne quelque force mystique, que nous appellerions spirituelle. Il n'y a pas non plus de réalité spirituelle qui ne soit un être complet, c'est-à-dire concret, avec la forme d'un corps, celui-ci fût-il invisible, impalpable, sans consistance ni épaisseur. Voici quelques témoignages pris entre beaucoup d'autres : « L'Africain ne croit pas qu'il existe aucun être sans âme, — il regarde la matière elle-même comme une forme d'âme, basse sans doute parce qu'inanimée, une chose dont d'autres formes d'esprit usent comme il leur plaît, bref, comme le vêtement de l'esprit qui s'en sert. Cette conception est, pour autant que je sache, constante dans le monde nègre comme dans le monde bantou (1). » Au Canada, « les Ten'a ne conçoivent pas les esprits comme des substances réellement spirituelles ou immatérielles. Pour eux, les esprits ont une sorte de corps subtil, une sorte de fluide aérien, pour ainsi dire, capable de transformations infinies, se transportant d'un endroit à l'autre presque instantanément, se rendant visible ou invisible à volonté, pénétrant dans d'autres corps et passant au travers comme s'il n'y avait pas d'obstacle, bref, possédant les qualités propres

(1) M. Kingsley, *West African Studies*, p. 199.

aux esprits véritables. Mais la conception d'une vraie substance spirituelle dépasse l'intelligence ten'a (1). »

C'est à M. Eldson Best que nous devons, sur ce point, la formule la plus nette et la plus compréhensive. « Une confusion se produit dans notre esprit, à cause des termes indigènes qui désignent à la fois des représentations matérielles de qualités immatérielles, et des représentations immatérielles d'objets matériels. » Représentations, ajouterons-nous, extrêmement difficiles, sinon impossibles, à restituer pour des esprits façonnés comme les nôtres. Dès lors, quelle apparence y a-t-il que celles du corps, de l'âme et de leurs rapports soient, je ne dis pas semblables, mais seulement comparables, chez les primitifs et chez nous?

(*L'Ame primitive,* p. 127-132, Alcan.)

(1) R. F. Julius Jessé. *On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos,* VI, 1911, p. 97.

ALFRED LOISY

né en 1857

Toute l'œuvre d'Alfred Loisy tourne autour de la théorie du *sacrifice.* Qu'il s'agisse de l'*Essai historique sur le Sacrifice* ou de *Mystères païens et Mystère chrétien* qui sont certainement avec l'*Evangile et l'Eglise,* et peut-être le *Commentaire du Quatrième Evangile,* la partie décisive de l'œuvre du Maître, c'est incontestablement l'étude du sacrifice chrétien qui est avant tout en cause. Ce n'est pas en vain que M. Loisy propose de remplacer l'expression *sacrifice* par le terme d'*action sacrée.* L'objet de cette action est défini comme il suit : c'est « une action rituelle — la destruction d'un objet sensible, doué de vie ou qui est censé contenir la vie — moyennant laquelle on a pensé influencer les forces invisibles, soit pour se dérober à leur atteinte lorsqu'on les a supposées nuisibles ou dangereuses, soit afin de promouvoir leur œuvre, de leur procurer satisfaction et hommage, d'entrer en communication et même en communion avec elles ».

M. Loisy n'accepte ni la théorie proprement sociologique, ni la théorie animiste concernant la divinité. L'élément social, l'élément spirituel se combinent certainement dans le sacrifice tel qu'il l'entend. Mais pas plus que le sacrifice ne peut se réduire, même dans les cultes primitifs, à une simple offrande, il ne saurait sans disparaître devenir, même dans la religion la plus spiritualisée, un geste purement symbolique. Ce qui fait la spécificité de l'action sacrée parmi les autres actions humaines, c'est qu' « elle ne réalise pas immédiatement ou expérimentalement son objet; elle est censée l'opérer invisiblement par un simulacre; elle figure ce qu'elle voudrait accomplir et elle se persuade qu'elle l'accomplit en le figurant ». Toutefois ce caractère mystique est étroitement lié au caractère d'efficacité réelle du sacrifice qui demeure donc bien une action d'un bout à l'autre de son développement. Qu'il s'agisse d'une très ancienne économie de rites, en rapport avec les saisons de l'année et l'agriculture, ou d'un culte national comme on en trouve dans chaque cité antique, ou encore d'une économie de salut universel, tel que le christianisme, « l'action du rite efficace subsiste jusqu'au terme de l'évolution, jusque dans le sacrement chrétien. Supprimez l'effi-

cacité du rite, ce qui vous reste peut être encore un symbole théologique, mais ce n'est plus un sacrement ».

On voit tout ce que la pensée de M. Loisy, tout en demeurant avant tout celle d'un historien, garde de son origine catholique. La vieille question de la *présence réelle* y retrouve toute son importance. Pour qu'il y ait véritablement action sacrée, il faut que le dieu soit considéré comme spirituellement mais réellement présent. De plus, toute l'œuvre de M. Loisy tend à montrer que l'action sacrée est l'essence même de la religion qui ne saurait s'en passer sans suicide. Pas d'action sacrée sans présence réelle, pas de religion sans action sacrée, nous voilà loin des à-peu-près conciliateurs de Renan ou des protestants libéraux.

Nous n'avons pas ici à traiter du modernisme en général ni même des opinions de M. Loisy concernant particulièrement l'avenir de la religion. Aussi bien c'est avant tout comme historien des religions que, du haut de la chaire de Renan au Collège de France, son érudition patiente et tenace, son argumentation sobre et serrée, enfin son bon sens génial, firent peu à peu passer au second plan le drame personnel d'Alfred Loisy pour laisser la sérénité et la hardiesse de sa pensée exercer leur influence féconde.

En dépit du caractère général que prend la vaste enquête historique entreprise depuis plus de quarante ans par M. Alfred Loisy, c'est encore autour des origines du Christianisme que son originalité et sa profondeur éclatent le mieux. Le plus profane ne saurait lire sans admiration et sans fruit les pages à la fois si pénétrantes et si mesurées où l'on voit le Christianisme primitif encore enfermé dans le respect de la loi judaïque se transformer sous l'influence de l'esprit des mystères païens, à travers les enseignements paulinien et johannique. Quelle que soit l'opinion qu'on puisse avoir sur la personnalité même de Jésus, l'interprétation que fait M. Loisy de la pensée de saint Jean l'Evangéliste et surtout de celle de saint Paul jette sur l'évolution du Christianisme primitif une lumière incontestable. Mais cette interprétation est si séduisante que son intérêt dépasse celui même de la question traitée, si importante soit-elle. Il se pourrait que *Les Mystères païens et le Mystère chrétien* constituassent un essai psychologique plus important même que l'étude historique qu'il contient. La synthèse opérée par Paul et par Jean entre l'esprit juif et l'esprit hellénique ou oriental, synthèse presque entièrement inconsciente et dont seule une patiente érudition peut reconstituer quelques étapes décisives, ne saurait laisser indifférent aucun de ceux qui établissent un parallèle entre notre époque et celle de la fin de l'Empire.

Dionysos et Orphée, les Mystères d'Eleusis, Cybèle et Attis, Isis et Osiris et enfin Mithra avaient naturellement été étudiés depuis longtemps. *Le Rameau d'Or* de Frayer avait tout récemment encore permis d'examiner en détail les rites étranges, à la fois si anciens, parfois si barbares dans leurs manifestations, mais en même temps si bizarrement modernes et individualistes dans leur intention. Mais il était réservé à notre auteur de faire pour ainsi dire jaillir la vocation chrétienne et surtout l'universalité du salut des rituels païens d'initiation.

L'Evangile de Jésus selon M. Loisy reste bien dans la tradition judaïque : l'idéal national israélite peut s'exprimer par une révolte armée contre la puissance romaine telle que celle de Judas le Galiléen; il peut aussi, comme chez Jean-Baptiste, prendre un aspect mystique sous la forme de l'annonce du jugement de Dieu, mais « le chef de bande et le prophète ont un principe commun : l'unique souveraineté de Dieu sur son peuple et le privilège d'Israël ». Jésus appartient à la catégorie des prophètes et, s'il voit l'avenir sous l'aspect d'un règne divin, ce n'en est pas moins comme le jugement de Dieu sur son peuple; il vient, lui, le Messie, pour accomplir l'espérance d'Israël, « une expérience qui ne concernait pas les Gentils et à laquelle les Gentils ne s'intéressaient pas ». De plus, le Christianisme de Jésus n'est pas une religion indépendante; les rites d'initiation, d'agrégation et de communion lui sont aussi étrangers que le caractère d'universalité qu'aura la religion nouvelle.

Même après la mort de Jésus, lorsque se furent institués la foi en la résurrection et le repas de communauté du Dimanche, nous sommes encore en présence d'une religion nationale. Au contraire, la conversion de Paul, due à une vision sur la route de Damas, va universaliser et transformer la conception chrétienne. Le Jésus qui inspire Paul n'a plus rien d'historique, c'est un Dieu sauveur qui fait miséricorde à qui bon lui semble, sans faire nulle différence entre le Juif et le Grec. Les disciples selon saint Paul seront des initiés désignés individuellement par Dieu sans distinction de nationalité. Individualité et universalité, voilà l'essence de ces *économies de salut*, caractéristiques du monde moderne. Le lien qui unira les fidèles, c'est-à-dire les initiés, ne sera plus un lien national, mais un lien mystique; il ne s'exprimera plus par un culte social et national concrétisant l'espérance terrestre d'un peuple, mais par une communion avec le Dieu qui distingue individuellement le fidèle de la foule des croyants pour le faire participer au salut spirituel. Les dieux des Mystères païens, tels qu'Isis, avaient bien pu échapper aux cadres nationaux et faire participer à leurs mystères les individus d'origines différentes, mais Isis ne niait pas sa similitude avec celle des autres divinités du paganisme. Au contraire, appuyé sur l'intolérant monothéisme juif, le Christianisme, dégagé lui aussi des cadres nationaux, aura sur Isis ou Mithra l'avantage de prétendre à l'exclusivité et à l'universalité. Le Christ sera un Dieu sauveur et souffrant, comme Isis ou Mithra, mais il sera le seul, comme Jahveh. Telle est cette synthèse entre des éléments contradictoires, si parfaitement fondus dans l'action et la foi qu'elle servit d'axe à un monde nouveau.

Toute pénétrante qu'elle soit, l'étude que M. Loisy fait de l'action sacrée n'en demeure pas moins essentiellement critique. Les conclusions qui se dégagent d'une partie de son œuvre mènent à une religion de l'humanité au delà et au-dessus de tous les rites. Mais son interprétation de l'histoire du Sacrifice n'en est que plus originale :

le rôle de la société et celui de l'individu y sont associés sur un plan qui n'est ni animiste, ni strictement sociologique.

— Né en 1857, hébraïsant et assyriologue, il fut bientôt chargé du cours de langue hébraïque et d'exégèse à l'Institut Catholique. Son enseignement, très écouté, devint vite suspect à l'orthodoxie la plus stricte; on y dénonça « des infiltrations protestantes ». En 1902, Loisy publia *L'Evangile et l'Eglise* en réponse à *L'Essence du Christianisme* de Harnack, théologien protestant berlinois. Puis en 1903 parut son *Commentaire du Quatrième Evangile* où se trouve nié le caractère historique de cet écrit. Cependant la doctrine moderniste se constituait au sein du Catholicisme. L'abbé Houtin, les jésuites Tyrrell et Hummelaer manifestaient des tendances analogues à celles de Loisy; c'est alors que Pie X publia en 1907 un décret de l'Inquisition (*Lamentabile*) et une encyclique (*Pascendi*) qui condamnaient le modernisme. Les livres de M. Loisy furent mis à l'index, et lui-même frappé d'excommunication majeure. Continuant hors de l'Eglise ses travaux d'exégèse philosophique, M. Loisy occupa avec succès, depuis 1909 jusqu'à ces dernières années, la chaire d'Histoire des Religions au Collège de France. A. D.

BIBLIOGRAPHIE. — *Histoire du Canon de l'Ancien Testament* (1890). — *Histoire du Canon du Nouveau Testament* (1891). — *Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament* (1892-1893). — *Le Livre de Job* (1892). — *Etudes bibliques* (1894, 3e édition 1903). — *Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse.* — *Thèse d'assyriologie : Reconstitution des Annales de Sargon.* — *La Religion d'Israël* (1901, 2e édition 1908). — *L'Evangile et l'Eglise* 1902, 4e édition 1904). — *Etudes évangéliques* (1907). — *Autour d'un petit livre* (1903, 2e édition 1904). — *Le Quatrième Evangile* (1903, 2e édition 1921). — *Les Evangiles synoptiques* (1907-1908). — *Simples Réflexions sur le décret du Saint-Office :* Lamentabile sane exitu, *et sur l'Encyclique* Pascendi Dominici gregis (1908). — *Quelques Lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents* (1908). — *Leçon d'ouverture du Cours d'Histoire des Religions au Collège de France* (3 mai 1909). — *Jésus et la tradition évangélique* (1910). — *A propos d'histoire des religions* (1911). — *L'Evangile selon Marc* (1912). — *Choses passées* (1913). — *Guerre et Religion* (1915). — *Mors et Vita* (1916, 2e édition 1917). — *L'Epître aux Galates* (1916). — *La Religion* (1917, 2e édition 1924). — *La Paix des Nations et la Religion de l'Avenir* (1919). — *De la Discipline intellectuelle* (1919). — *Les Mystères païens et le Mystère chrétien* (1919, 2e édit. 1930). — *Essai historique sur le Sacrifice* (1920). — *Les Actes des Apôtres* (1920). — *Les Livres du Nouveau Testament* (1922). — *L'Apocalypse de Jean* (1923). — *La Morale humaine* (1923). — *L'Evangile selon Luc* (1924). — *L'Eglise et la France* (1925). — *Religion et Humanité* (1926). — *La Consolation d'Israël* (second Isaïe) (1927). — Nombreux articles publiés dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* (1896-1907-1910-1914-1920-1922). — Nombreux comptes rendus bibliographiques dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature* (1889-1927). — *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 vol. (1931).

CONSIDERATIONS SUR L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Demandez donc à tel de mes savants collègues qui enseigne ici la philosophie, demandez-lui s'il la regarde d'un œil froid et dédaigneux dans le passé et dans le présent! Certes il l'aime, et de toute son âme. Chose plus grave, il y croit. Sous les formes fragiles et fugaces de la pensée antique et de toute pensée, il pressent l'intuition révélatrice qui est comme la conscience qu'a de lui-même l'univers dans notre propre conscience. S'il pouvait penser que cet élan irrésistible de l'intelligence est radicalement vain, il estimerait aussi que toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine. Est-ce que sa ferme raison lui a démontré l'infaillibilité de l'esprit humain? Tout au contraire. Mais cette raison est animée d'une foi intense à la réalité du vrai.

Eh bien! moi non plus je ne pense pas que la religion soit une pure chimère. J'estime que, pour rendre justice à l'histoire religieuse de l'humanité, — c'est-à-dire, remarquez-le bien, pour rendre justice à l'humanité qui, depuis des siècles et des siècles, a mis dans la religion son principal intérêt, — il ne faut pas voir uniquement les défauts de toutes les religions particulières, ni les prendre pour une succession de songes incohérents et absurdes, ni pour des scrupules sans raison, dont l'usage a légitimé ceux qui, par hasard, se sont trouvés utiles, ni pour d'anciennes conventions sociales, créées par un instinct plus ou moins aveugle de conservation. A travers les mythes imaginaires, les cultes bizarres, grossiers, souvent cruels, derrière le fanatisme ardent des religions qui grandissent, la puissance d'inertie

de celles qu'a figées une tradition immobile, la résistance irritante de celles qui luttent désespérément contre un progrès qui les menace, il faut savoir, encore et toujours, discerner l'aspiration de l'humanité vers un idéal, vaguement perçu et voulu, de société bonne et de conscience satisfaite. Cette aspiration qui souvent se réveille quand on croit l'avoir à jamais rassasiée et endormie; qui, dans les races les plus nobles du genre humain, a été un facteur essentiel de la civilisation; qui, à l'heure présente, soulève tant d'âmes, irreligieuses d'apparence parce qu'elles ont abandonné le culte de leurs ancêtres, et gagnées au culte de l'humanité, grand et pauvre dieu, si digne d'admiration et de pitié; cette aspiration, dis-je, ne porte pas sur le vide; ce qu'elle veut, elle le crée peu à peu; elle rend témoignage à la réalité du bien moral, à ce que j'oserai appeler la signification morale de l'univers.

Ainsi donc, pour comprendre et pour enseigner l'histoire des religions, il n'est pas requis d'y voir la grande folie de l'humanité; mais il importe de regarder toutes les religions avec cette sympathie, au besoin cette indulgence qu'on doit avoir pour tout ce qui est humain. Cette sympathie indulgente pour le passé, qui n'exclut pas la réprobation énergique de tout ce qui est faux et haïssable, est une condition d'intelligence. L'on n'entendra rien à ce qui a le plus passionné l'humanité si on n'a d'avance qu'une horreur méprisante pour ce qu'elle aima.

Cependant, pour apprécier avec cette impartialité intelligente et bienveillante la religion et les religions, il ne faut pas non plus être enfermé dans le point de vue étroit d'une religion particulière et exclusive. Si l'on admet qu'une religion possède et qu'elle possède seule le privilège d'être, dans l'énoncé de sa croyance et dans son institution, l'expression parfaite, définitive et infaillible, de l'idéal religieux, les autres religions, dont il n'est pas une qui n'ait aussi la prétention d'être la meilleure de toutes, se trouvent jugées avant examen et condamnées par le fait. Et ne peut-on se passer facilement d'étudier les fausses religions quand on connaît la vraie? C'est l'argument qu'on faisait valoir, il n'y a pas encore très longtemps, contre l'introduction de l'histoire des religions dans l'enseignement des Facultés de théologie d'un grand pays. Il a été répondu que l'on connaît mal sa religion quand on n'en connaît pas d'autre. Réplique de la science à l'objection de la théologie. Au fond, la science des religions ne peut servir aucune théologie particulière, et les théologies particulières sont incompatibles avec la science des religions. Elles imposeraient à celle-ci des conclusions qui souvent contrediraient ses résultats acquis, et toujours gêneraient le travail de ses recherches...

Jamais en vérité, l'on n'aura trop d'attention pour les racines psychologiques de la religion. Par quoi celle-ci a-t-elle subsisté et subsiste-t-elle dans l'humanité, si ce n'est par les sentiments dont elle procède et par ceux qu'elle entretient? Il n'est pas moins certain que, pour expliquer les religions des peuples civilisés, on doit remonter le plus haut possible dans les cultes de l'antiquité, on doit interroger les religions des non-civilisés. Car les grandes religions, soit nationales, soit universalistes, sont, à la longue, sorties des cultes préhistoriques, comme les nations particulières et les empires sont issus des premiers groupements de la plus ancienne humanité. Le développement des unes et des autres a suivi une marche parallèle, et, d'un côté comme de l'autre, les empreintes originelles se perpétuent, de manière ou d'autre, à travers les degrés successifs de la commune évolution.

Il est permis toutefois de se demander si la psychologie des individus et même ce qu'on entend souvent par la psychologie des foules suffisent à expliquer l'ensemble et les détails du phénomène religieux; s'il ne faut pas aussi tenir compte d'un facteur important dans l'organisation des sociétés, je veux dire la volonté collective, à peine consciente et réfléchie, de ces sociétés mêmes, qui se sont donné leur religion, comme elles se sont donné leur langage et tout leur régime d'existence. Surtout ne doit-on pas se rappeler que la matière est fort complexe; que de simples analogies ne permettent pas de conclure à l'identité des institutions religieuses et des idées qui les supportent; qu'il peut être imprudent de retrouver du *totémisme* partout où se rencontrent un vestige du culte des animaux, ou le mythe d'une métamorphose divine. Rendons justice à l'anthropologie et au folk-lore; aidons-nous de leurs renseignements; défions-nous des généralisations prématurées et des systèmes absolus.

Le grand service rendu à l'histoire des religions par une jeune école sociologique française, que je n'ai pas besoin de désigner autrement, a été de montrer le caractère essentiellement social de la religion. Tout le monde, a-t-on dit, savait bien que la religion est une chose sociale. Le fait est que, si tout le monde le savait, presque tout le monde paraissait l'avoir oublié. Où sont, en effet, ceux qui, soit dans leurs définitions de la religion, soit dans leurs explications des faits religieux et du développement des religions, avaient égard à ce point capital? On n'entendait parler que du sentiment religieux des individus, des aspirations de la conscience, des imaginations de l'homme inculte. On n'ignorait pas que l'histoire présente la religion comme une expression collective de ces sentiments, de ces

aspirations, de ces réflexions rudimentaires; mais on ne s'arrêtait pas à examiner si le culte, même le plus primitif, n'était pas autre chose que la simple traduction des sentiments individuels en un milieu donné. La sociologie religieuse parle quelquefois un langage un peu mystérieux. Si je ne me trompe, elle a voulu établir que la religion, dans tous ses éléments constitutifs, résulte, non seulement du travail de la pensée personnelle ou de l'impulsion des sentiments privés, mais d'une sorte de convention sociale, de vouloir impersonnel, qui prescrit l'usage religieux et même la croyance qui y est connexe, comme important à la conservation et au bien-être tant de la communauté que de ses membres. Ce point, qui est essentiel dans la méthode, et qui paraît fondé en expérience, est beaucoup plus que la simple considération du milieu social à laquelle on était précédemment accoutumé. On ne peut donc pas dire que la méthode sociologique n'ait apporté à la science des religions aucun principe nouveau. La méthode a déjà été appliquée utilement à des questions telles que l'origine du sacrifice et celle de la magie.

Mais, si l'aspect social du phénomène religieux est à considérer d'autant plus qu'il a été réellement négligé, il importe néanmoins de ne pas perdre de vue les autres. Car le social ne laisse pas de procéder en quelque façon de l'individuel, et l'individuel ne laisse pas de réagir perpétuellement sur le social. Ne serait-ce pas mutiler et violenter l'histoire des religions que d'y appliquer la méthode sociologique à l'exclusion de toute autre? L'inconvénient serait d'autant plus grand que l'on serait plus enclin à transformer la méthode en doctrine, à supposer que, pour avoir établi le caractère social du phénomène religieux, on a trouvé l'explication dernière de la religion. L'écueil est tout proche, —

et je crains qu'on n'y ait déjà touché, — de traiter les religions comme des organismes physiologiques de type fixe; de procéder par inductions générales sur des observations partielles; de donner des définitions absolues de certains éléments de la religion, par exemple du sacrifice, comme de réalités partout identiques et immuables; de s'exposer ainsi à constituer une scolastique plutôt qu'une science des religions.

Montrer que la religion est un fait social, c'est en définir plus exactement la nature, mais ce n'est pas en rendre raison. Coutumes et croyances religieuses forment une institution dont la puissance contraignante, l'autorité morale, tient, dans une large mesure, à leur origine sociale : voilà le fait. Mais ce n'est pas autre chose qu'un fait. D'où vient que la société a pu vouloir cette institution religieuse? Pourquoi a-t-elle été orientée dans ce sens? Qu'est-ce qui l'y pousse? Un instinct sans doute, un pressentiment, une sorte de connaissance qui ne seraient pas dans la société s'ils n'existaient, en quelque manière, dans les individus. Admettons que cela soit, pour une bonne part, la conscience vague d'un intérêt commun, plus ou moins bien compris, conscience qui s'affirme nécessairement en des prescriptions très nettes, du moins quant à la pratique. Pourquoi la conscience de cet intérêt prend-elle forme de religion? Pourquoi tend-elle aussi à se transformer en obligation morale? Pourquoi lui arrive-t-il de s'inquiéter, de se corriger, de s'élever, de s'améliorer? Dira-t-on que l'aspect transcendant et moral de la religion est un mirage poétique derrière lequel il n'y a que la prose de la nécessité sociale? On le dira; mais l'assertion sera gratuite, et l'on n'expliquera toujours pas à fond l'existence et la force de ces notions idéales de vrai, de bien, qui dominent et qui parfois redressent les conventions sociales exprimées dans les religions particulières, ni les aspirations novatrices, les initiatives originales, qui, de temps en temps, bouleversent ces conventions pour en amener d'autres. On pourrait tout aussi bien, — et sans doute on y a déjà pensé, — parce qu'on aurait fait voir que la raison même est, à sa manière et jusqu'à un certain point, une chose sociale, prétendre qu'on a résolu le problème de la connaissance, et prouvé que la vérité n'est rien autre chose qu'une opinion convenue et acceptée.

Ecoutons donc la sociologie, comme nous écoutons l'anthropologie, comme nous écoutons la philologie, comme nous écoutons toute autre science qui peut nous renseigner sur l'objet de nos études. Mais ne nous inféodons à aucune de ces sciences. Nous sommes l'histoire, et ce n'est pas pour rien. La méthode qui convient ici est une méthode historique indéfiniment compréhensive, s'aidant de toutes les contributions que lui fournissent les sciences de l'humanité, traitant tous ces apports comme des témoignages, et les utilisant avec une sage critique. Car sans critique il n'y a pas d'histoire. Ainsi nous ne répudions, en ce qu'elles ont de positif, aucune des méthodes qui viennent d'être indiquées; mais nous croirions manquer de critique en nous attachant exclusivement à l'une d'elles. Appliquons simplement, de notre mieux, la critique historique à l'histoire des religions...

L'importance et l'utilité de la science des religions consistent beaucoup moins dans la connaissance de leur évolution extérieure, par laquelle elles sont associées à l'histoire des peuples, que dans celle de leur évolution intime, je veux dire des transformations qui se sont opérées dans leurs éléments constitutifs. Ces éléments ne sont pas très nombreux; ils se retrouvent pour la plupart dans les différents cultes

religieux; leurs formes diverses et successives sont, à proprement parler, la matière même de l'histoire des religions. En saisir l'origine, le développement, le lien mutuel, c'est la mission de l'historien; c'est aussi l'objet qui me paraît le plus indiqué maintenant pour l'enseignement de l'histoire des religions dans une chaire comme celle-ci. Le sacrifice, la divination et la prophétie, la prière, la morale religieuse, les croyances, les sacerdoces, les initiatives réformatrices d'où proviennent les religions qu'on peut dire universelles, par opposition aux cultes de tribus ou de peuples : voilà ce que j'appelle les éléments de la religion et de son histoire. Tous se tiennent; mais il me semble nécessaire de les étudier l'un après l'autre en particulier avant de les présenter dans leur ensemble. On a motif de commencer par les rites et les coutumes, qui sont, dans toutes les religions, l'élément le plus consistant et le plus durable, et qui révèlent les croyances anciennes. Les réformes religieuses viennent en dernier lieu.

Comme il s'agit de choses qui ont vécu, qui vivent encore, nous ne formulerons pas, au début, de définitions abstraites, qui seraient censées contenir l'idée essentielle de l'objet étudié; nos recherches ne tendront même pas à obtenir de telles définitions qui semblent vouloir représenter comme uniformes et invariables des réalités que l'histoire connaît comme indéfiniment variées et variables. Ainsi nous ne partirons pas d'une définition théorique du sacrifice, qui serait censée valable pour toutes les religions et dans leur histoire, les rites apparentés que l'on désigne communément sous le nom de sacrifice, nous tâcherons d'en déterminer le sens et les origines, d'en noter les affinités, les divergences, les changements, de façon à retracer les lignes générales du développement, avec les notions concrètes qui

y apparaissent. Procéder autrement serait mettre la théorie au-dessus de l'histoire, remplacer la science expérimentale par des constructions logiques, et, sous une apparence de rigueur, introduire l'arbitraire dans la reconstitution du passé. Car la continuité des institutions et des pratiques n'entraîne pas l'immutabilité des idées et des principes qui s'y rattachent, mais seulement une certaine suite, une sorte de direction constante dans l'évolution de ces idées et de ces principes. Je ne vois pas la nécessité, ni l'utilité, ni la possibilité de réunir, sous une même définition théorique, vraiment compréhensive et complète, les sacrifices des cultes primitifs et le sacrifice chrétien, bien qu'il y ait connexion réelle entre celui-ci et ceux-là. C'est donc une véritable histoire du sacrifice qui est le but de nos études, analytique d'abord, mais raisonnée, puis synthétique, pour la coordination des résultats. Et ce que je dis du sacrifice, je le dis des autres thèmes généraux que je viens d'indiquer.

(*Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France,* 24 avril 1909, Emile Nourry.)

CONCLUSION DE L'HISTOIRE DU SACRIFICE

L'histoire de l'action sacrée (1) apparaît comme celle de l'illusion la plus tenace dont ait été possédée, dont soit encore pénétrée l'humanité. Effort incessant, confus et incertain, coûteux certes, douloureux même, et révoltant en beaucoup d'endroits, irrationnel au fond, et vain, pour acheter le libre usage des choses de ce monde (2), des

(1) Expression que M. Loisy substitue à celle de sacrifice.
(2) Rites de saison.

choses qui sont naturellement à la disposition de l'homme et qu'il n'aurait eu qu'à employer avec sagesse, selon son besoin, s'il eût été capable de sagesse; — pour acheter la prospérité des nations (1) — prospérité qui dépend d'elles pour une part, et, pour une autre part, de causes ou d'accidents que ne gouverne aucune volonté arbitraire; — pour acheter l'immortalité bienheureuse (2), — avantage incertain, insaisissable, et qui, dans la mesure où il pourrait correspondre à une réalité, ne dépendrait d'aucun rite sacrificiel, d'aucun symbole de rédemption. — Action magique à son point de départ, le sacrifice n'a jamais cessé de l'être, tout en se développant en une sorte de rançon universelle pour le salut des hommes dans le temps et dans l'éternité.

Rien ne serait plus facile, mais rien aussi n'est moins nécessaire, que de s'étendre sur le gaspillage insensé de biens et de vies, même de vies humaines, qui s'est fait pour des objets chimériques. On s'est donné beaucoup de peine, on a largement dépensé, on a perdu en oblations ce qu'on avait de meilleur, pour le service de puissances imaginaires et pour des avantages non moins imaginaires que ces puissances. Il n'est pas douteux que de toutes ces choses on aurait pu, on pourrait faire un emploi rationnel, utile en tant que conforme à leur nature. Des esprits très positifs et ne considérant que l'aspect économique des choses trouveront et prouveront sans difficulté que la religion a exploité indéfiniment l'humanité, sans rien lui procurer de ce qu'elle lui a promis.

Avant de condamner sans phrases le mirage de la religion et l'appareil de l'action sacrée comme un simple gaspillage des ressources et des forces sociales, il convient d'observer que la religion ayant été la forme de la conscience sociale, et l'action sacrée l'expression de cette conscience, la perte fut compensée par un gain, et que, pour ce qui est des pertes purement matérielles, il n'y a vraiment pas lieu de s'y arrêter. De plus l'espèce de contribution sacrée qui fut ainsi exigée, sans utilité véritable quant à l'effet propre qu'on en attendait, faisait corps avec l'ensemble des renoncements, des contributions qui sont dans toute société humaine la condition de son équilibre et de sa conservation. On peut dire même que, dans les sociétés humaines, pendant longtemps, le service public, au sens strict, expérimental et laïque du mot, n'existait pas, se confondant plus ou moins avec le service religieux. C'est, par conséquent, sous la forme de tributs et d'interdits religieux qu'ont été compris d'abord les devoirs sociaux, et que même ils ont commencé à être compris en devoirs, c'est-à-dire en obligations morales, non pas en simples observances qui auraient eu leur unique raison d'être dans l'intérêt de celui qui s'y soumettait. Si le devoir social est, en un sens, fait des contraintes et des renoncements qui sont réclamés pour le bien commun pour l'avenir de la société, pour celui de l'humanité, et qui peuvent aller, qui vont fréquemment jusqu'au sacrifice de la vie, les religions ont été, elles sont encore un fécond apprentissage du devoir social.

(*Essai historique sur le sacrifice,* p. 531 et 537, Emile Nourry.)

(1) Religions nationales de l'antiquité.
(2) Economies de salut (par exemple christianisme).

EMILE DURKHEIM

1858-1917

Auguste Comte a laissé une vaste postérité. Il a donné naissance, à gauche, à la doctrine sociologique française dont l'alliance plus ou moins consciente avec le marxisme de la deuxième Internationale a constitué la plate-forme philosophique et morale d'un grand nombre d'hommes d'Etat contemporains.

Partant de la classification positiviste des sciences et revenant sur bien des affirmations un peu hâtives de Comte, Durkheim s'est efforcé de fonder la sociologie en tant que science indépendante, traitant de faits spécifiques.

L'avènement de la sociologie est, dans la philosophie, l'un des faits les plus importants de notre siècle. Avant Durkheim, il n'existait guère de « sociologie » que le nom, créé par Comte, et des tentatives de détail sur des questions spéciales comme celles dont traitent, *in concreto*, l'ethnographie, l'économie politique, le droit comparé, la géographie humaine, l'histoire en tant qu'elle s'attache aux institutions et aux coutumes. Ou, encore, c'était avec des intentions dogmatiques, partiales, soit politiques, soit religieuses, que l'on abordait l'étude des faits sociaux. Durkheim a prétendu appliquer une toute autre méthode. La sociologie, telle qu'il l'a créée, n'est pas une étude concrète, mais une science, et l'on sait depuis Aristote qu' « il n'y a de science que du général ». C'est une systématisation, encore qu'elle ne doive pas aboutir à un système. Elle vise à s'affranchir des apparences particulières et à découvrir des lois approximativement universelles. Durkheim se méfie d'une méthode qui emploierait uniquement des monographies : « La vraie méthode expérimentale, écrit-il, tend plutôt à substituer aux faits vulgaires — qui ne sont démonstratifs qu'à condition d'être très nombreux et ne permettent donc que des conclusions toujours suspectes — des faits décisifs ou cruciaux. Faire l'inventaire de tous les caractères qui appartiennent à un individu est un problème insoluble, car tout individu est un infini. »

La règle fondamentale de la sociologie, selon Durkheim, consiste à « traiter les faits sociaux comme des choses ». Cette règle suppose admise l'existence du fait social comme extérieure aux consciences

individuelles. Pour que ces faits sociaux puissent être l'objet d'une science, il faut qu'ils soient soumis à des lois fixes. Cet ensemble d'affirmations qui n'ont par elles-mêmes que le caractère d'hypothèses scientifiques, implique, étant donnée la nature des faits observés, une attitude morale et religieuse très particulière. En effet, si les faits sociaux peuvent se concevoir indépendamment de la conscience et de l'action individuelles, ils dominent l'histoire, ce qui exclut aussi bien toute action providentielle que toute mystique impérialiste. De plus, si ces faits sont déterminés mutuellement au même titre que les phénomènes obéissant à des lois physiques (quelles que soient d'ailleurs les réserves faites sur ce point par les sociologues eux-mêmes), la création explosive d'origine individuelle ou spirituelle, sans cause mesurable ou prévisible, perdent leur prestige métaphysique.

Puis Durkheim établit les règles concernant la *classification* des faits sociaux ou, si l'on préfère, la « morphologie » sociale : on commencera par classer les sociétés d'après le degré de complexité qu'elles présentent, en prenant pour base la horde ou société parfaitement simple. Les espèces sociales que l'on pourra ainsi déterminer diffèrent des espèces biologiques en ce qu'il n'existe pas d'habitudes héréditaires : le facteur génération n'a pas la même force quand il s'agit de sociétés que d'individus, l'espèce sociale est soumise à se modifier au gré des circonstances et les attributs spécifiques se nuancent à l'infini jusqu'à se perdre. Quant aux règles relatives à l'*explication* des faits sociaux, Durkheim rejette le finalisme utilitariste en usage, les faits sociaux pour lui ne peuvent s'expliquer que par des faits sociaux, la Société est une réalité différente des individus qui la composent, il y a plus en elle comme il y a plus dans un organisme que dans la somme de ses éléments physico-chimiques : l'origine première de tout processus social doit être recherchée dans la constitution du milieu social interne, et ainsi de suite; il y a un déterminisme social. La méthode que Durkheim a employée dans son expérimentation se réfère au type généralement connu sous le nom de méthode des variations concomitantes. Etant donné tel fait concomitant à tel autre, si l'un fait varier le premier et si le second varie, si d'autre part ayant empêché le premier de se produire on constate l'absence du second, on est en droit de conclure après répétition de l'expérience un nombre suffisant de fois que le premier fait est cause du second. Cette méthode en somme logique et rationnelle à partir d'une expérience abstraite paraît bien préférable à Durkheim à la méthode historique préconisée par Comte, qui pèche par manque de nécessité des preuves tout comme la méthode des monographies.

L'histoire de la Société pourra donc être décrite comme l'évolution d'un être. Cette description ne fera intervenir ni éléments moraux ni hasard absolu. Elle sera une explication toute scientifique appuyée sur des statistiques. Grâce à sa définition du normal opposé au pathologique, Durkheim montrera par exemple comment le suicide, phénomène social, échappe aux contingences individuelles pour n'obéir qu'à

certaines lois de moyenne dont le jeu est conditionné par les phénomènes collectifs. A propos de la division du travail, il montrera comment, peu à peu, en vertu, non d'efforts particuliers, mais par le progrès de la conscience collective, se constitue, en même temps que le sentiment d'une solidarité toujours plus étroite entre les divers membres du groupe, l'individualisme propre aux sociétés modernes, qui tend à arracher l'homme aux fatalités raciales ou héréditaires. Par rapport à la conception classique de l'Histoire, la doctrine sociologique est plutôt du même côté que la doctrine marxiste; et dans l'esprit d'un Jaurès ces deux formes de pensée ont pu aisément se superposer. Mais, d'une part, la doctrine sociologique suppose une morale strictement évolutionniste telle qu'on la trouve chez certains travaillistes anglais, et en particulier M. Ramsay Mac Donald, alors que le marxisme ne saurait faire abstraction de la violence révolutionnaire, véritable moteur du système. D'autre part, tandis que l'école marxiste met au premier plan le fait économique, considérant les autres faits sociaux, notamment religieux, comme de simples réactions aux faits économiques, Durkheim et ses disciples, plutôt idéalistes que matérialistes, tout en réduisant la divinité à « la société transfigurée et pensée symboliquement », confèrent aussitôt à la société l'héritage de la religion. Empirisme et utilitarisme sont les ennemis de Durkheim au même titre que le spiritualisme catholique. Le devoir qui émane du groupe a pour l'individu un caractère sacré.

Il n'y a donc pas à s'étonner de l'importance prise par l'histoire des religions, non seulement dans l'œuvre d'Emile Durkheim lui-même, mais aussi dans les publications qui la continuent, telle que *L'Année Sociologique*. Dans le dernier grand ouvrage du Maître : *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, on trouve en même temps qu'une réponse à l'animisme de Frazer une thèse à la fois large et rigide, d'après laquelle tout le sacré s'explique par le social : le totémisme australien doit se retrouver sous des formes plus évoluées dans ce qui l'a suivi, puisque le concept de totalité qui préside à toutes les opérations mentales n'est que la forme abstraite du concept de société. Ainsi, par le fait même que la religion se résout en conscience collective et manifestations sociales de cette conscience, la société devient un véritable grand être, distinct de ses membres et jouant pour eux à la fois le rôle d'ancêtre et de but.

Ainsi, non seulement Durkheim a porté — tout en protestant de son innocence — un coup radical au fondement théologique de la morale, mais encore — toujours avec la même innocence — on peut dire qu'il a tué Dieu. Ou tout au moins l'idée d'un Dieu personnel, transcendant. Celui-ci, loin de créer la religion, est en somme créé par elle : l'homme a créé ses dieux parce qu'il avait besoin de croire comme il a créé des navires parce qu'il avait besoin d'aller sur la mer, et encore la création des dieux a-t-elle précédé celle des navires. Sans doute était-elle moins compliquée. Cependant, quelle est cette fonction primitive du Sacré, cette notion du divin qui semble l'un des cadres mêmes de la vie sociale? Durkheim pense que c'est la

représentation « hypostasiée », c'est-à-dire élevée au rang d'entité transcendante, de la Société elle-même. Mais ce n'est là qu'une hypothèse. « Constater que les catégories primitives de la pensée sociale ne sont pas émancipées de la religion mais encore n'existent que par elle — écrit son disciple Davy — ce n'est pas affirmer que réciproquement les catégories religieuses primitives ne soient pas autre chose qu'une façon de traduire l'essence et la structure du groupe social. » On voit qu'alors il faudrait faire dépendre au contraire la structure du clan de la fonction du sacré, et si la théologie est suspendue à la sociologie, celle-ci serait suspendue à l'étude d'une fonction psychologique spéciale. Ce qui est tout à fait éloigné de la pensée de Durkheim.

Durkheim allait donc vers un déterminisme qui tendait en un sens à nous affranchir de toutes sortes de vieilles idées. Cependant il a toujours paru vouloir se raccrocher à un rationalisme spiritualiste que sa doctrine manifestement contredisait, et l'idéalisme abstrait de sa méthode, ainsi que son amour quasi mystique de la Société-Dieu, en sont arrivés à réaliser un compromis qui fausse quelque peu ses conclusions.

S'il faut considérer les faits sociaux comme des choses, cela ne veut pas du tout dire : comme des choses matérielles. Evidemment. Mais, après avoir affirmé que les faits sociaux différaient par leur substrat même des faits psychiques, Durkheim affirme qu'il veut tenir compte plus des transferts psychiques que des échanges matériels, qui sont d'ailleurs conditionnés par les premiers, ou que « l'on diminue la société quand on ne voit en elle qu'un corps organisé en vue de certaines fonctions vitales. Dans ce corps vit une âme : c'est l'ensemble des idéaux collectifs ».

D'autre part, il est très difficile, après avoir démonté les rouages de la machine à fabriquer la morale, de justifier les enseignements de cette morale. Il faudrait supposer un caractère impératif à la sociologie, que son fondement scientifique refuse. Durkheim a fait appel à la distinction du normal et du pathologique : le mal est ce qui est dangereux pour la santé de la société (donc pour la nôtre) et de la description même des faits découle ce précepte qu'il faut l'éviter. Mais, le crime n'est pas si pathologique que cela, puisque, ailleurs, Durkheim le compare à ces fonctions répugnantes de l'organisme dont le jeu est nécessaire à la santé individuelle. Et, d'autre part, dire qu'il faut guérir les malades est déjà porter un jugement de valeur. En réalité, ou bien le sociologue admet la justesse des règles imposées par la société, sans plus y réfléchir, solution qui est le conformisme; ou bien il fonde la puissance de l'action sociale sur un premier principe d'où la société tire sa forme, foi ou raison, et adopte une solution théologique. C'est cette dernière solution que Durkheim a inconsciemment adoptée : il a admis la vérité absolue de cette morale qu'il nous montrait comme naissant de la coercition sociale, en réalité parce qu'il aimait la Société comme le mystique aime Dieu et croyait à son infaillibilité comme le rationaliste en celle de la Raison.

Quant aux conclusions de Durkheim sur la connaissance et la pensée logique, elles nous semblent condensées dans la citation suivante : « Penser logiquement, c'est toujours en quelque sorte penser d'une manière impersonnelle, c'est aussi penser *sub specie æternitatis*. Impersonnalité, stabilité, telles sont les deux caractérisques de la vérité... Or, c'est sous la forme de la pensée collective que la pensée impersonnelle s'est pour la première fois révélée à l'humanité. »

— La philosophie de Durkheim a donné naissance, soit dans le domaine proprement sociologique, à des études comme celles d'Hubert et Mauss sur l'histoire des religions; de Fauconnet, sur la *Responsabilité;* de Davy, sur la *Foi jurée;* de Simiand, sur les *Salaires;* de Granet, sur la *Civilisation Chinoise;* de Bouglé, etc.; soit, dans le domaine psychologico-sociologique, aux études de Halbwachs, sur la *Mémoire;* de Charles Blondel, etc. On la retrouve à la base des travaux de linguistes, comme ceux de Meillet. Mais, plus encore qu'à des travaux d'érudition, elle a donné naissance à une foi nouvelle. C'est par là que se distinguent ceux qui ont subi son influence, des adversaires, sceptiques ou matérialistes au sens du XVIII[e] siècle, des religions traditionnelles. La sociologie ne s'est pas contentée de prolonger le positivisme. Elle l'a rénové. Une œuvre comme celle de M. Lévy-Bruhl échappe à tous les reproches de sectarisme que l'on a pu adresser aux positivistes de la première heure. Ce qui arrive parfois, c'est que la doctrine scientifique et la doctrine morale nées des principes de Durkheim se séparent chez ceux qui en sont les héritiers. Quelle que soit la fortune de l'école sociologique, ses clercs laisseront un monument scientifique d'un prix inestimable. Quelles que soient les limitations ou les réfutations dont les règles de la méthode sociologique puissent valablement être l'objet, la parole et l'élan du Maître auront parmi les insuffisances et les fausses élégances du dilettantisme et de la dialectique universitaires ranimé la passion rationaliste et suscité des apôtres.

Né à Epinal le 15 avril 1858, Emile Durkheim fit ses études dans sa ville natale, puis à Paris. Reçu à l'Ecole Normale Supérieure, puis à l'agrégation de philosophie, il est très vite admiré des jeunes; son zèle positiviste lui donne déjà une allure de combattant. En 1885-86, il prend un congé pour aller en Allemagne prendre contact avec les milieux où se renouvellent les sciences sociales. A son retour, il publie des articles dans la *Revue de l'Enseignement* et la *Revue philosophique*. Dès 1887 il avait été appelé à la Faculté de Bordeaux comme chargé de cours pour la sociologie. Il est nommé professeur en titre en 1896. Il vient à Paris en 1902 pour professer les mêmes enseignements. Dès lors sa renommée s'accroît rapidement; il donne des conférences à l'Ecole Normale Supérieure et aux membres de l'enseignement primaire. Autour de lui, l'école sociologique se développe et l'*Année sociologique*, fondée en 1896, groupe un nombre considérable de travaux, dus tant à lui qu'à ses collaborateurs. Emile Durkheim est mort en 1917.

A. D. et J. A.

BIBLIOGRAPHIE. — Principaux ouvrages : *Quid Secundatus politicæ scientiæ consulerit* (Burdigalæ, 1892, in-8°). — *De la division du travail social* (Alcan, 1893, thèse). — *Les Règles de la Méthode sociologique* (Alcan, 1893, in-16). — *Le Suicide, étude sociologique* (Alcan, 1897, in-8°). — *Les formes élémentaires de la Vie religieuse, Le Système totémique en Australie* (Alcan, 1912). — L'article sur « Sociologie et Sciences sociales » dans l'ouvrage *De la Méthode dans les Sciences* (1re série, Alcan) et l'article sur « La Sociologie » dans l'ouvrage *La Science française* (t. I, Larousse). — *Education et Sociologie* (1922). — *Sociologie et Philosophie* (1924). — *L'Education morale* (1925). — *Le Socialisme* (1926).

Nombreux articles dans l'*Année sociologique*, la *Revue de l'Enseignement*, la *Revue philosophique*, la *Revue de Métaphysique et de Morale*, et les *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, et le *Bulletin de la Société française de Philosophie*.

Sur Durkheim, consulter : Georges Davy, *Emile Durkheim;* Marcel Mauss, *In Memoriam* (Année sociologique, 1923-23); et *Europe*, numéro du 15 février 1930.

FONDEMENTS DE LA MORALE SOCIOLOGIQUE

S'il existe une morale, un système de devoirs et d'obligations, il faut que la société soit une personne morale qualitativement distincte des personnes individuelles qu'elle comprend et de la synthèse desquelles elle résulte. On remarquera l'analogie qu'il y a entre ce raisonnement et celui par lequel Kant démontre Dieu. Kant postule Dieu, parce que, sans cette hypothèse la morale est inintelligible. Nous postulons une société spécifiquement distincte des individus, parce que, autrement, la morale est sans objet, le devoir sans point d'attache. Ajoutons que ce postulat est aisé à vérifier par l'expérience. Bien que j'aie déjà souvent traité la question dans mes livres, il me serait facile d'ajouter des raisons nouvelles à celles que j'ai antérieurement données pour justifier cette conception.

Toute cette argumentation peut, en définitive, se ramener à quelques termes très simples. Elle revient à admettre que, au regard de l'opinion commune, la morale ne commence que quand commence le désintéressement, le dévouement. Mais ce désintéressement n'a de sens que si le sujet auquel nous nous subordonnons a une valeur plus haute que nous, individus. Or, dans le monde de l'expérience, je ne connais qu'un sujet qui possède une réalité morale, plus riche, plus complexe que le nôtre, c'est la collectivité. Je me trompe, il en est une autre qui pourrait jouer le même rôle : c'est la divinité. Entre Dieu et la société, il faut choisir. Je n'examinerai pas ici les raisons qui peuvent militer en faveur de l'une ou de l'autre solution qui sont toutes deux cohérentes. J'ajoute qu'à mon point de vue, ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement.

La morale commence donc là où commence la vie en groupe, parce que c'est là seulement que le dévouement et le désintéressement prennent un sens. Je dis la vie en groupe d'une manière générale. Sans doute, il y a des groupes différents, famille, corporation, cité, patrie, groupements internationaux; entre ces groupes divers une hiérarchie pourrait être établie; et l'on trouverait des degrés correspondants dans les différentes formes de l'activité morale suivant qu'elle prend pour objet une société plus étroite ou plus vaste, plus élémentaire ou plus complexe, plus particulière ou plus compréhensive. Mais il est inutile d'entrer ici dans ces questions. Il suffit de marquer le point où paraît commencer le domaine de la vie morale, sans qu'il y ait utilité d'y introduire pour l'instant une différenciation. Or, il commence dès qu'il y a attachement à un groupe, si restreint soit-il.

Et maintenant les actes que nous avons écartés chemin faisant vont reprendre médiatement, indirectement, un caractère moral. L'intérêt d'autrui, avons-nous dit, ne saurait avoir plus de valeur morale intrinsèque que mon intérêt propre. Mais en tant qu'autrui participe à la vie du groupe, en tant qu'il est membre de la collectivité à laquelle nous sommes attachés, il prend à nos yeux quelque chose de la même dignité et nous sommes enclins à l'aimer et à le vouloir. Tenir à la société, c'est, comme nous le montrerons mieux tout à l'heure, tenir à l'idéal social; or, il y a un peu de cet idéal en chacun de nous; il est donc naturel que chaque individu participe en quelque mesure du respect religieux que cet idéal inspire. L'attachement au groupe implique donc d'une manière indirecte, mais nécessaire, l'attachement aux individus et quand l'idéal de la société est une forme particulière de l'idéal humain, quand le type du citoyen se confond en grande partie avec le type générique de l'homme, c'est à l'homme en tant qu'homme que nous nous trouvons attachés. Voilà ce qui explique le caractère moral qui est attribué aux sentiments de sympathie inter-individuelle et aux actes qu'ils inspirent. Ce n'est pas qu'ils constituent par eux-mêmes des éléments intrinsèques du tempérament moral; mais ils sont assez étroitement — quoique indirectement — liés aux dispositions morales les plus essentielles pour que leur absence puisse être, non sans raison, considérée comme l'indice très probable d'une moindre moralité. Quand on aime sa patrie, quand on aime l'humanité, on ne peut pas voir la souffrance de ses compagnons et plus généralement de tout être humain sans souffrir soi-même et sans éprouver le besoin d'y porter remède. Mais ce qui nous lie moralement à autrui, ce n'est rien de ce qui constitue son individualité empirique, c'est la fin supérieure dont il est le serviteur et l'organe (1).

Nous sommes maintenant en état de comprendre comment il se fait qu'il y a des règles, appelées règles morales, auxquelles il nous faut obéir parce qu'elles commandent et qui nous attachent à des fins qui nous dépassent en même temps que nous les sentons désirables.

Nous venons de voir, en effet, que la société est la fin éminente de toute activité morale. Or : 1° en même temps qu'elle dépasse les consciences individuelles, elle leur est immanente; 2° elle a tous les caractères d'une autorité morale qui impose le respect.

1° *Elle est, pour les consciences individuelles, un objectif transcendant.* En effet, *elle déborde l'individu de toutes parts.* Elle le dépasse matériellement, puisqu'elle résulte de la coalition de toutes les forces individuelles. Mais, à elle seule, cette grandeur matérielle serait insuffisante. L'univers, lui aussi, dépasse l'individu, l'écrase de son énormité, et pourtant l'univers n'est pas moral. Seulement la société est autre chose qu'une grande puissance matérielle; c'est une grande personne morale. Elle nous dépasse, non pas seulement physiquement, mais matériellement et moralement. La civilisation est due à la coopération des hommes

(1) C'est de la même façon que le dévouement du savant à la science peut prendre, indirectement, un caractère moral. La recherche de la vérité n'est pas morale, en elle-même et pour elle-même; tout dépend du but dans lequel elle est poursuivie. Elle n'est vraiment et pleinement morale que quand la science est aimée à cause des effets bienfaisants qu'elle doit avoir pour la société, pour l'humanité. Mais d'un autre côté, l'abnégation du savant, passionné pour sa science, ressemble trop, par le processus mental qu'elle implique, à l'abnégation proprement morale pour ne pas participer, en quelque mesure, des sentiments que celle-ci inspire. Elle se colore donc de moralité.

associés et des générations successives; elle est donc une œuvre essentiellement sociale. C'est la société qui l'a faite, c'est la société qui en a la garde et qui la transmet aux individus. C'est d'elle que nous la recevons. Or, la civilisation c'est l'ensemble de tous les biens auxquels nous attachons le plus de prix; c'est l'ensemble des plus hautes valeurs humaines. Parce que la *société est à la fois* la source et la gardienne de la civilisation, parce qu'elle est le canal par lequel la civilisation parvient jusqu'à nous, elle nous apparaît donc comme une *réalité infiniment plus riche, plus haute que la nôtre,* une réalité d'où nous vient tout ce qui compte à nos yeux, et qui pourtant nous dépasse de tous les côtés puisque de ces richesses intellectuelles et morales dont elle a le dépôt, quelques parcelles seulement parviennent jusqu'à chacun de nous. Et plus nous avançons dans l'histoire, plus la civilisation humaine devient une chose énorme et complexe; plus par conséquent elle déborde les consciences individuelles, plus l'individu sent la société comme transcendante par rapport à lui. Chacun des membres d'une petite tribu australienne porte en lui l'intégralité de sa civilisation tribale; de notre civilisation actuelle, chacun de nous ne parvient à intégrer qu'une faible part.

Mais nous en intégrons toujours quelque part en nous. Et ainsi, en même temps qu'elle est transcendante par rapport à nous, la société nous est immanente et nous la sentons comme telle. *En même temps qu'elle nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous.* Ou plutôt elle est nous-même, en un sens, et la meilleure partie de nous-même, puisque l'homme n'est une homme que dans la mesure où il est civilisé. Ce qui fait de nous un être vraiment humain, c'est ce que nous parvenons à nous assimiler de cet ensemble d'idées, de sentiments, de croyances, de préceptes de conduite que l'on appelle la civilisation. Il y a longtemps que Rousseau l'a démontré : si l'on retire de l'homme tout ce qui lui vient de la société, il ne reste qu'un être réduit à la sensation, et plus ou moins indistinct de l'animal. Sans le langage, chose sociale au premier chef, les idées générales ou abstraites sont pratiquement impossibles, et c'en est fait, par conséquent, de toutes les fonctions mentales supérieures. Abandonné à lui-même, l'individu tomberait sous la dépendance des forces physiques; s'il a pu y échapper, s'il a pu s'affranchir, se faire une personnalité, c'est qu'il a pu se mettre à l'abri d'une force *sui generis,* force intense, puisqu'elle résulte de la coalition de toutes les forces individuelles, mais force intelligente et morale capable par conséquent, de neutraliser les énergies inintelligentes et amorales de la nature : c'est la force collective. Permis au théoricien de démontrer que l'homme a droit à la liberté; mais quelle que soit la valeur de ces démonstrations, ce qui est certain, c'est que cette liberté n'est devenue une réalité que dans et par la société.

Ainsi, vouloir la société, c'est, d'une part, vouloir quelque chose qui nous dépasse; mais c'est en même temps nous vouloir nous-mêmes. Nous ne pouvons vouloir sortir de la société, sans vouloir cesser d'être des hommes. Je ne sais si la civilisation nous a apporté plus de bonheur, et il n'importe, mais ce qui est certain, c'est que du moment où nous sommes civilisés, nous ne pouvons y renoncer qu'en renonçant à nous-même. La seule question qui puisse se poser pour l'homme est, non pas de savoir s'il peut vivre en dehors d'une société, mais dans quelle société il peut vivre; et je reconnais, d'ailleurs, très volontiers à tout individu le droit d'adopter la société de son choix, à supposer qu'il

ne soit pas retenu dans sa société natale par des devoirs préalablement contractés. Dès lors, on s'explique sans peine comment la société, en même temps qu'elle constitue une fin qui nous dépasse, peut nous apparaître comme bonne et désirable, puisqu'elle tient à toutes les fibres de notre être et par conséquent, elle présente les caractères essentiels que nous avons reconnus aux fins morales.

2° Mais, en même temps, *elle est une autorité morale.* C'est ce qui ressort de ce qui vient d'être dit. Car qu'est-ce qu'une autorité morale sinon le caractère que nous attribuons à un être, réel ou idéal, il n'importe, mais que nous concevons comme constituant une puissance morale supérieure à celle que nous sommes. Or, l'attribut caractéristique de toute autorité morale c'est d'imposer le respect, en raison de ce respect, notre volonté défère aux ordres qu'elle prescrit. La société a donc en elle tout ce qui est nécessaire pour communiquer à certaines règles de conduite ce même caractère impératif, distinctif de l'obligation morale.

Il resterait, il est vrai, à examiner si, en fait, c'est bien à cette source que les règles morales puisent cette autorité qui les fait apparaître aux consciences comme obligatoires. Ainsi que je l'ai dit en commençant, c'est un examen auquel il m'est impossible de procéder ici. Tout ce que je puis affirmer c'est que, jusqu'à présent, *je n'ai pas encore, au cours de mes recherches, rencontré une seule règle morale qui ne soit le produit de facteurs sociaux déterminés.* J'attends que l'on m'en indique une qui paraisse réclamer une explication d'une autre sorte. Au reste, le fait, aujourd'hui établi d'une manière incontestée, que tous les systèmes de morale effectivement pratiqués par les peuples sont fonction de l'organisation sociale de ces peuples, qu'ils tiennent

à leur structure et varient comme elle, n'est-il pas par lui-même suffisamment démonstratif? Il fut un temps, il est vrai, où l'on attribuait cette diversité des morales à l'ignorance ou à l'aveuglement des hommes. Mais l'histoire a établi que, sauf les cas anormaux, chaque société a, en gros, la morale qu'il lui faut, que toute autre non seulement ne serait pas possible, mais serait mortelle à la société qui la pratiquerait. La morale individuelle, quoi qu'on en ait dit parfois, n'échappe pas à cette loi; elle est même au plus haut point sociale. Car ce qu'elle nous prescrit de réaliser, c'est le type idéal de l'homme tel que le conçoit la société considérée; or, un idéal, chaque société le conçoit à son image. L'idéal du Romain ou l'idéal de l'Athénien étaient étroitement en rapports avec l'organisation propre de chacune de ces cités. Ce type idéal que chaque société demande à ses membres de réaliser n'est-il même pas la clef de voûte de tout le système social et ce qui en fait l'unité?

En même temps que les deux caractères du fait moral deviennent ainsi intelligibles, en même temps qu'on aperçoit ce qu'ils expriment, on voit ce qui fait leur unité : *ils ne sont que deux aspects d'une seule et même réalité, qui est la réalité collective. La société nous commande, parce qu'elle est extérieure et supérieure à nous;* la distance morale qui est entre elle et nous fait d'elle une autorité devant laquelle notre volonté s'incline. Mais *comme, d'un autre côté, elle nous est intérieure, comme elle est en nous, à ce titre, nous l'aimons, nous la désirons,* quoique d'un désir *sui generis* puisque, quoi que nous fassions, elle n'est jamais nôtre qu'en partie et nous domine infiniment.

Enfin, du même point de vue, on peut comprendre ce caractère sacré dont les choses morales ont toujours été

et sont encore marquées, cette religiosité sans laquelle il n'a jamais existé d'éthique.

Je pars de cette remarque que les objets n'ont pas de valeur par eux-mêmes. Cette vérité s'applique même aux choses économiques. La vieille théorie économique, d'après laquelle il y aurait des valeurs objectives, inhérentes aux choses et indépendantes de nos représentations, ne compte plus guère de représentants aujourd'hui. Les valeurs sont des produits de l'opinion; les choses n'ont de valeur que par rapport à des états de conscience. Au temps où le travail manuel était frappé d'un discrédit moral, la valeur qui lui était attribuée, et qui se traduisait dans la manière dont il était rétribué, était inférieure à celle que nous lui reconnaissons aujourd'hui. On pourrait multiplier les exemples.

Il en est des *choses morales* comme des choses économiques. Quand nous disons qu'elles sont *sacrées,* nous entendons qu'elles ont une valeur *incommensurable* avec les autres valeurs humaines. Car ce qui est sacré c'est ce qui est mis à part, c'est ce qui n'a pas de commune mesure avec ce qui est profane. Et il est bien certain que les choses morales ont ce caractère; car jamais nous n'admettrons, jamais, à ma connaissance, les hommes n'ont admis qu'une valeur morale puisse être exprimée en fonction d'une valeur d'ordre économique, je dirais volontiers, d'ordre temporel. Nous pouvons, dans certains cas, au nom de la faiblesse humaine, excuser l'homme qui a sacrifié son devoir pour conserver sa vie; jamais nous n'oserions proclamer que ce sacrifice est légitime et mérite d'être approuvé. Et pourtant la vie est, de tous les biens profanes, amoraux, celui auquel nous tenons naturellement le plus, puisqu'il est la condition des autres.

Mais alors, pour que les choses morales soient à ce

point hors de pair, il faut que les sentiments qui déterminent leurs valeurs aient le même caractère; il faut qu'ils aient un prestige, une énergie qui les mettent à part parmi les mouvements de notre sensibilité. Or les sentiments collectifs satisfont à cette condition. Précisément parce qu'ils sont l'écho en nous de la grande voix de la collectivité, ils parlent à l'intérieur de nos consciences sur un tout autre ton que les sentiments purement individuels; ils nous parlent de plus haut; en raison même de leur origine, ils ont une force et un ascendant tout particuliers. On conçoit donc que les choses auxquelles ces sentiments s'attachent participent de ce même prestige; qu'elles soient mises à part et élevées au-dessus des autres de toute la distance qui sépare ces deux sortes d'états de conscience.

Voilà d'où vient ce caractère sacré dont est actuellement investie la personne humaine. Ce caractère ne lui est pas inhérent. Analysez l'homme, tel qu'il se présente à l'analyse empirique, et vous n'y trouverez rien qui implique cette sainteté; il n'y a en lui rien que de temporel. Mais, sous l'effet de causes que nous n'avons pas à rechercher ici, la *personne humaine est devenue la chose à laquelle la conscience sociale des peuples européens s'est attachés plus qu'à toute autre;* du coup, elle a acquis un valeur incomparable. C'est la société qui l'a consacrée. Cette espèce d'auréole de sainteté qui entoure l'homme et qui le protège contre les empiètements sacrilèges, l'homme ne la possède pas naturellement; c'est la manière dont la société le pense, c'est la haute estime qu'elle en a présentement, projetée au dehors et objectivement. Ainsi, bien loin qu'entre l'individu et la société, il y ait l'antagonisme qu'on a si souvent admis, en réalité, l'individualisme moral, le culte de l'individu humain est l'œuvre de la société. C'est elle qui

l'a institué. C'est elle qui a fait de l'homme un Dieu dont elle est devenue la servante.

Peut-être se représentera-t-on mieux ainsi ce qu'est cette société dans laquelle je crois trouver la fin et la source de la morale. On m'a parfois accusé de donner ainsi à la vie morale un bien médiocre objectif en même temps qu'un théâtre bien étroit. Et sans doute, si l'on ne voit dans la société que le groupe d'individus qui la composent, l'habitat qu'ils occupent, le reproche se justifie sans peine. Mais la société est autre chose, c'est avant tout un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes, qui se réalisent par les individus; et, au premier rang de ces idées, se trouve l'idéal moral qui est sa principale raison d'être. La vouloir, c'est vouloir cet idéal si bien que nous pouvons parfois préférer la voir disparaître comme entité matérielle, plutôt que de renier l'idéal qu'elle incarne. Une société, c'est un foyer intense d'activité intellectuelle et morale dont le rayonnement s'étend au loin. Des actions et des réactions qui s'échangent entre les individus se dégage une vie mentale, entièrement nouvelle, qui transporte nos consciences dans un monde dont nous n'aurions aucune idée, si nous vivions isolés. Nous nous en apercevons bien aux époques de crises, quand quelque grand mouvement collectif nous saisit, nous soulève au-dessus de nous-mêmes, nous transfigure. Si, dans le cours ordinaire de la vie, nous sentons moins vivement cette action parce qu'elle est moins violente et moins aiguë, elle ne laisse pas d'être réelle.

Je serai très bref sur la troisième partie de mon programme. Je ne l'ai insérée que pour nous permettre de discuter une objection qui m'a été faite bien souvent et qui repose, je crois, sur une méprise.

On dit que cette manière de concevoir la morale exclut

la *possibilité de la juger*. Il semble que si la morale est le produit de la collectivité, elle doive s'imposer nécessairement à l'individu et que celui-ci soit réduit à l'accepter passivement sans avoir jamais le droit de se dresser contre elle, quelle qu'elle puisse être. Nous serions ainsi condamnés à suivre toujours l'opinion sans jamais pouvoir, en droite raison, nous insurger contre elle.

Mais ici, comme ailleurs, la science du réel nous met en état de modifier le réel et le diriger. La science de l'opinion morale nous fournit les moyens de juger l'opinion morale et au besoin de la rectifier. Je veux donner de ces rectifications possibles quelques exemples dont la liste n'est nullement exhaustive.

Tout d'abord, il peut se faire que, par l'effet d'une tourmente passagère, quelqu'un des principes fondamentaux de la morale s'éclipse pour un moment de la conscience publique qui, ne le sentant plus, le nie (théoriquement et explicitement ou pratiquement et en fait, il n'importe). La science des mœurs peut appeler de cette conscience morale temporairement troublée à ce qu'elle était antérieurement et d'une manière chronique; et déjà, en opposant la permanence avec laquelle, pendant longtemps, s'est affirmé le principe ainsi nié, au caractère aigu, passager de la crise au cours de laquelle il a sombré, on peut, au nom de la science, éveiller des doutes rationnels sur la légitimité de cette négation. On peut, toujours par la même méthode, faire plus et montrer comment ce principe est en rapport avec telles ou telles conditions essentielles et toujours actuelles de notre organisation sociale, de notre mentalité collective et, par voie de conséquence, de l'existence individuelle. Si, par exemple, à un moment donné, la société, dans son ensemble, tend à perdre de vue les droits sacrés

de l'individu, ne peut-on la redresser avec autorité en lui rappelant comment le respect de ces droits est étroitement lié à la structure des grandes sociétés européennes, à tout l'ensemble de notre mentalité, si bien que les nier sous prétexte d'intérêts sociaux, c'est nier les intérêts sociaux les plus essentiels?

Il peut se faire également qu'à côté de la morale constituée et qui se maintient par la force de la tradition, des tendances nouvelles se fassent jour, plus ou mieux conscientes d'elles-mêmes. La science des mœurs peut alors nous permettre de prendre parti entre ces morales divergentes; celle qui est, d'une part, celle qui tend à être, de l'autre. Elle peut nous apprendre, par exemple, que la première correspond à un état de choses qui a disparu ou qui est en train de disparaître; que les idées nouvelles qui sont en train de se faire jour, sont, au contraire, en rapports avec les changements survenus dans les conditions de l'existence collective et réclamées par ces changements; elle peut nous aider à préciser ces idées et à les déterminer.

Nous ne sommes donc nullement obligés à nous incliner docilement devant l'opinion morale. Nous pouvons même nous considérer, dans certains cas, comme fondés à nous rebeller contre elle. Il peut arriver, en effet, que, pour un des motifs qui viennent d'être indiqués, nous jugions de notre devoir de lutter contre des idées morales que nous savons surannées, qui ne sont plus que des survivances et que le moyen le plus efficace pour cela nous paraisse être de nier ces idées, non seulement théoriquement, mais par des actes. Sans doute, ce sont là des cas de conscience toujours délicats et que je n'entends pas résoudre d'un mot, je veux seulement montrer que la méthode dont je me réclame permet de les poser.

Mais, en tout état de cause, nous ne pouvons aspirer à une autre morale que celle qui est réclamée par notre état social. Il y a là un point de repère objectif auquel doivent toujours être rapportées nos appréciations. La raison qui juge en ces matières, ce n'est donc pas la raison individuelle, mue on ne sait par quelles inspirations intérieures, par quelles préférences personnelles; c'est la raison, s'appuyant sur la connaissance, aussi méthodiquement élaborée que possible, d'une réalité donnée, à savoir de la réalité sociale. C'est de la société et non du moi que dépend la morale. Et sans doute il arrive très souvent que nous sommes obligés de prendre un parti sur ces questions sans attendre que la science soit assez avancée pour nous guider; les nécessités de l'action nous font souvent une nécessité de devancer la science. Nous faisons alors comme nous pouvons, remplaçant la science méthodique, qui est impossible, par une connaissance sommaire, hâtive, complétée par les inspirations de la sensibilité. Mais il ne s'agit pas de soutenir qu'une science, née d'hier, est en état de diriger souverainement la conduite. Je voulais seulement montrer que cette science ne nous interdit pas d'apprécier le réel, mais nous donne au contraire des moyens d'appréciation raisonnée.

ESQUISSE D'UNE THEORIE DE LA CONNAISSANCE

Si la philosophie et les sciences sont nées de la religion, c'est que la religion elle-même a commencé par tenir lieu

de sciences et de philosophie. Mais ce qui a été moins remarqué, c'est qu'elle ne s'est pas bornée à enrichir d'un certain nombre d'idées un esprit humain, préalablement formé; elle a contribué à le former lui-même. Les hommes ne lui ont pas dû seulement, pour une part notable, la matière de leurs connaissances, mais aussi la forme suivant laquelle ces connaissances sont élaborées.

Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle; ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement : notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. Elles sont comme les cadres solides qui enserrent la pensée; celle-ci ne paraît pas pouvoir s'en affranchir sans se détruire, car il ne semble pas que nous puissions penser des objets qui ne soient pas dans le temps ou dans l'espace, qui ne soient pas nombrables, etc. Les autres notions sont contingentes et mobiles; nous concevons qu'elles puissent manquer à un homme, à une société, à une époque; celles-là nous paraissent presque inséparables du fonctionnement normal de l'esprit. Elles constituent vraiment l'ossature de l'intelligence. — Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre tout naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion; elles sont un produit de la pensée religieuse. C'est une constatation que nous aurons plusieurs fois à faire dans le cours de cet ouvrage.

Cette remarque a déjà quelque intérêt par elle-même; mais voici ce qui lui donne sa véritable portée.

La conclusion générale du livre qu'on va lire, c'est que la religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein de groupes assemblés et qui sont destinées à susciter, entretenir ou refaire certains états mentaux de ces groupes. — Mais alors, si les catégories sont d'origine religieuse, elles doivent participer de la nature commune à tous les faits religieux; elles doivent être elles-mêmes des choses sociales, des produits de la pensée collective; tout au moins — car, dans l'état actuel de nos connaissances en ces matières, on doit se garder de toute thèse, radicale et exclusive — il est légitime de supposer qu'elles sont riches en éléments sociaux.

C'est, d'ailleurs, ce qu'on peut dès à présent entrevoir pour certaines d'entre elles. Qu'on essaie, par exemple, de se représenter ce que serait la notion du temps, abstraction faite des procédés par lesquels nous le divisons, et mesurons, l'exprimons au moyen de signes objectifs; un temps qui ne serait pas une succession d'années, de mois, de semaines, de jours, d'heures, de minutes! Ce serait quelque chose d'à peu près impensable. Nous ne pouvons concevoir le temps qu'à condition d'y distinguer des moments différents. Or, quelle est l'origine de cette différenciation? Sans doute, les états de conscience que nous avons déjà éprouvés peuvent se reproduire en nous, dans l'ordre même où ils se sont primitivement déroulés; et ainsi des portions de notre passé nous redeviennent présentes, tout en se distinguant spontanément du présent. Mais, si importante que soit cette distinction pour notre expérience privée, il s'en faut qu'elle suffise à constituer la notion ou catégorie de temps. Celle-ci ne consiste pas simplement dans une commémoration par-

tielle ou intégrale de notre vie écoulée. C'est un cadre abstrait et impersonnel qui enveloppe non seulement notre existence individuelle, mais celle de l'humanité. C'est comme un tableau illimité où toute la durée est étalée sous le regard de l'esprit et où tous les événements possibles peuvent être situés, par rapport à des points de repère fixe et déterminés. Ce n'est pas *mon temps* qui est ainsi organisé, c'est le *temps* tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation. Cela seul suffit déjà à faire entrevoir qu'une telle organisation doit être collective. Et, en effet, l'observation établit que ces points de repère indispensables, par rapport auxquels toutes choses sont classées temporellement, sont empruntés à la vie sociale. Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques. Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité.

Il en est de même de l'espace. Comme l'a démontré Hamelin, l'espace n'est pas ce milieu vague et indéterminé qu'avait imaginé Kant; purement et absolument homogène, il ne servirait à rien et n'offrirait même pas de prise à la pensée. La représentation spatiale consiste essentiellement dans une coordination d'un certain genre introduite entre les données de l'expérience sensible. Mais, cette coordination serait impossible si les parties de l'espace s'équivalaient qualitativement, si elles étaient réellement substituables les unes aux autres. Pour pouvoir disposer spatialement des choses, il faut pouvoir les situer différemment, mettre les unes à droite, les autres à gauche, celles-ci en haut, celles-là en bas, au nord ou au sud, à l'est ou à l'ouest, etc., etc., de même que, pour pouvoir disposer temporellement des états de la conscience, il faut pouvoir les localiser à des dates déterminées. C'est dire que l'espace ne saurait être lui-même si, tout comme le temps, il n'était divisé et différencié. Mais ces divisions qui lui sont essentielles, d'où lui viennent-elles? Par lui-même, il n'a ni droite, ni gauche, ni haut, ni bas, ni nord, ni sud, etc. Toutes ces distinctions viennent évidemment de ce que des valeurs affectives différentes ont été attribuées aux régions. Et comme tous les hommes d'une même civilisation se représentent l'espace de la même manière, il faut évidemment que ces valeurs affectives et les distinctions qui en dépendent leur soient également communes; ce qui implique presque nécessairement qu'elles sont d'origine sociale.

Il y a, d'ailleurs, des cas où ce caractère social est rendu manifeste. Il existe des sociétés, en Australie et dans l'Amérique du Nord, où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle immense, parce que le camp a lui-même une forme circulaire, et le cercle spatial est exactement divisé comme le cercle tribal et à l'image de ce dernier. On y distingue autant de régions qu'il y a de clans dans la tribu et c'est la place occupée par le clan à l'intérieur du campement qui détermine l'orientation des régions. Chaque région se définit par le totem du clan auquel elle est assignée. Chez les Zuñi par exemple le pueblo comprend sept quartiers; chacun de ces quartiers est un groupe de clans qui a eu son unité; selon toute probabilité, c'était primitivement un clan unique qui s'est ensuite subdivisé. Or l'espace comprend également sept régions; et chacun de ces sept quartiers du monde est en relations intimes avec un quartier du pueblo, c'est-à-dire avec un groupe de clans. « Ainsi, dit Cushing, une division est censée en rapport avec le Nord; une autre représente l'Ouest, une autre le Sud, etc. » Chaque quar-

tier du pueblo a sa couleur caractéristique qui le symbolise; chaque région a la sienne qui est exactement celle du quartier correspondant. Au cours de l'histoire, le nombre des clans fondamentaux a varié; le nombre des régions de l'espace a varié de la même manière. Ainsi l'organisation sociale a été le modèle de l'organisation spatiale qui est comme un décalque de la première. Il n'y a pas jusqu'à la distinction de la droite et de la gauche qui, loin d'être impliquée dans la nature de l'homme en général, ne soit très vraisemblablement le produit de représentations religieuses, partant collectives.

On trouvera plus loin des preuves analogues relatives aux notions de genre, de force, de personnalité, d'efficacité. Il n'y a pas jusqu'à la notion de contradiction, qui ne soit très probablement dépendante de conditions sociales. Ce qui tend à le faire croire, c'est que l'empire qu'elle a exercé sur la pensée a infiniment varié suivant les temps et les sociétés. Le principe d'identité domine aujourd'hui la pensée scientifique; mais il y a de vastes systèmes de représentations qui ont joué dans l'histoire des idées un rôle non moins considérable que la science, et où il est à chaque instant méconnu : ce sont les mythologies, depuis les plus grossières jusqu'aux plus savantes. Là, il est sans cesse question d'êtres qui ont simultanément les attributs les plus contradictoires, qui sont à la fois un et plusieurs, matériels et spirituels, qui peuvent se subdiviser indéfiniment sans rien perdre de ce qui les constitue. C'est, en mythologie, un axiome que la partie vaut le tout. Ces variations par lesquelles a passé dans l'histoire la règle qui semble gouverner notre logique actuelle prouvent que, loin d'être inscrite de toute éternité dans la constitution mentale de l'homme, elle dépend, au moins en partie, de facteurs historiques, par conséquent sociaux. Nous ne savons pas exactement quels ils sont; mais nous pouvons présumer qu'ils existent.

Cette hypothèse une fois admise, le problème de la connaissance se pose dans des termes nouveaux.

Jusqu'à présent, deux doctrines seulement étaient en présence. Pour les uns, les catégories ne peuvent être dérivées de l'expérience : elles lui sont logiquement antérieures et la conditionnent. On se les représente comme autant de données simples, irréductibles, immanentes à l'esprit humain en vertu de sa constitution native. C'est pourquoi on dit d'elles qu'elles sont *a priori*. Pour les autres, au contraire, elles seraient construites, faites de pièces et de morceaux, et c'est l'individu qui serait l'ouvrier de cette construction.

Mais l'une et l'autre solutions soulèvent de graves difficultés.

Adoptons la thèse empiriste? alors il faut retirer aux catégories toutes leurs propriétés caractéristiques. Elles se distinguent, en effet, de toutes les autres connaissances par leur universalité et leur nécessité. Elles sont les concepts les plus généraux qui soient puisqu'elles s'appliquent à tout le réel, et, de même qu'elles ne sont attachées à aucun objet particulier, elles sont indépendantes de tout sujet individuel : elles sont le lieu commun où se rencontrent tous les esprits. De plus, ils s'y rencontrent nécessairement; car la raison, qui n'est autre chose que l'ensemble des catégories fondamentales, est investie d'une autorité à laquelle nous ne pouvons nous dérober à volonté. Quand nous essayons de nous insurger contre elle, de nous affranchir de quelques-unes de ces notions essentielles, nous nous heurtons à de vives résistances. Non seulement donc elles ne dépendent pas de nous, mais elles s'imposent à nous. — Or, les données empiriques présentent des caractères diamétralement opposés. Une sen-

sation, une image se rapportent toujours à un objet déterminé ou à une collection d'objets de ce genre et elle exprime l'état momentané d'une conscience particulière : elle est essentiellement individuelle et subjective. Aussi pouvons-nous disposer, avec une liberté relative, des représentations qui ont cette origine. Sans doute, quand nos sensations sont actuelles, elles s'imposent à nous *en fait*. Mais, *en droit*, nous restons maîtres de les concevoir autrement qu'elles ne sont, de nous les représenter comme se déroulant dans un ordre différent de celui où elles se sont produites. Vis-à-vis d'elles rien ne nous lie, tant que des considérations d'un autre genre n'interviennent pas. — Voilà donc deux sortes de connaissances qui sont comme aux deux pôles contraires de l'intelligence. Dans ces conditions, ramener la raison à l'expérience, c'est la faire évanouir; car c'est réduire l'universalité et la nécessité qui la caractérisent à n'être que de pures apparences, des illusions qui peuvent être pratiquement commodes, mais qui ne correspondent à rien dans les choses; c'est, par conséquent, refuser toute réalité objective à la vie logique que les catégories ont précisément pour fonction de régler et d'organiser. L'empirisme classique aboutit à l'irrationalisme; peut-être même est-ce par ce dernier nom qu'il conviendrait de le désigner.

Malgré le sens attaché aux étiquettes, les aprioristes sont plus respectueux des faits. Parce qu'ils n'admettent pas comme une vérité d'évidence que les catégories sont faites des mêmes éléments que nos représentations sensibles, ils ne sont pas obligés de les appauvrir systématiquement, de les vider de tout contenu réel, de les réduire à n'être que des artifices verbaux. Ils leurs laissent, au contraire, tous leurs caractères spécifiques. Les aprioristes sont des rationalistes; ils croient que le monde a un aspect logique que la raison a

pour objet d'exprimer. Mais pour cela, il leur faut attribuer à l'esprit un certain pouvoir de dépasser son expérience, d'ajouter à ce qui lui est immédiatement donné; or de ce pouvoir singulier, ils ne donnent ni explication ni justification. Car ce n'est pas l'expliquer que se borner à dire qu'il est inhérent à la nature de l'intelligence humaine. Encore faudrait-il faire entrevoir d'où nous tenons cette surprenante prérogative et comment nous pouvons voir dans les choses des rapports que le spectacle des choses ne saurait nous révéler. Dire que l'expérience elle-même n'est possible qu'à cette condition c'est peut-être déplacer le problème; ce n'est pas le résoudre. Car il s'agit précisément de savoir d'où vient que l'expérience ne se suffit pas, mais suppose des conditions qui lui sont extérieures et antérieures, et comment il se fait que ces conditions sont réalisées quand et comme il convient. Pour répondre à ces questions, on a parfois imaginé, par-dessus des raisons individuelles, une raison supérieure et parfaite dont les premières émaneraient et de qui elles tiendraient, par une sorte de participation mystique, leur merveilleuse faculté : c'est la raison divine. Mais cette hypothèse a, tout au moins, le grave inconvénient d'être soustraite à tout contrôle expérimental; elle ne satisfait donc pas aux conditions exigibles d'une hypothèse scientifique. De plus, les catégories de la pensée humaine ne sont jamais fixées sous une forme définie; elles se font, se défont, se refont sans cesse; elles changent suivant les lieux et les temps. La raison divine est, au contraire, immuable. Comment cette immutabilité pourrait-elle rendre compte de cette incessante variabilité?

Telles sont les deux conceptions qui se heurtent l'une contre l'autre depuis des siècles; et, si le débat s'éternise, c'est qu'en vérité les arguments échangés s'équivalent sen-

siblement. Si la raison n'est qu'une forme de l'expérience individuelle, il n'y a plus de raison; d'autre part si on lui reconnaît l'efficacité *sui generis* à laquelle elle prétend, il semble qu'on la mette en dehors de la nature et de la science. En présence de ces objections opposées, l'esprit reste incertain. — Mais si l'on admet l'origine sociale des catégories, une nouvelle attitude devient possible qui permettrait, croyons-nous, d'échapper à ces difficultés contraires.

La proposition fondamentale de l'apriorisme, c'est que la connaissance est formée de deux sortes d'éléments irréductibles l'un à l'autre et comme de deux couches distinctes et superposées. Notre hypothèse maintient intégralement ce principe. En effet, les connaissances que l'on appelle empiriques, les seules dont les théoriciens de l'empirisme se soient jamais servi pour construire la raison, sont celles que l'action directe des objets suscite dans nos esprits. Ce sont donc des états individuels, qui s'expliquent tout entiers par la nature psychique de l'individu. Au contraire, si, comme nous le pensons, les catégories sont des représentations essentiellement collectives, elles traduisent avant tout des états de la collectivité; elles dépendent de la manière dont celle-ci est constituée et organisée, de sa morphologie, de ses institutions religieuses, morales, économiques, etc. Il y a donc entre ces deux espèces de représentations toute la distance qui sépare l'individuel du social, et on ne peut pas plus dériver les secondes des premières qu'on ne peut déduire la société de l'individu, le tout de la partie, le complexe du simple. La société est une réalité *sui generis;* elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas, ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme dans le reste de l'univers. Les représentations qui l'expriment ont donc un tout autre contenu que les représentations purement individuelles, et l'on peut être assuré par avance que les premières ajoutent quelque chose aux secondes.

La manière même dont se forment les unes et les autres achève de les différencier. Les représentations collectives sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné leurs idées et leurs sentiments; de longues séries de générations y ont accumulé leur expérience et leur savoir. Une intellectualité très particulière infiniment plus riche et plus complexe que celle de l'individu y est donc comme concentrée. On comprend dès lors comment la raison a le pouvoir de dépasser la portée des connaissances empiriques. Elle ne le doit pas à je ne sais quelle vertu mystérieuse; mais tout simplement à ce fait que, suivant une formule connue, l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité; un être social, qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société. Cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, et dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle. Dans la mesure où il participe de la société, l'individu se dépasse naturellement lui-même, aussi bien quand il pense que quand il agit.

Ce même caractère social permet de comprendre d'où vient la nécessité des catégories. On dit d'une idée qu'elle est nécessaire quand, par une sorte de vertu interne, elle s'impose à l'esprit sans être accompagnée d'aucune preuve.

Il y a donc en elle quelque chose qui contraint l'intelligence qui emporte l'adhésion, sans examen préalable. Cette efficacité singulière, l'apriorisme la postule, mais n'en rend pas compte, car dire que les catégories sont nécessaires parce qu'elles sont indispensables au fonctionnement de la pensée, c'est simplement répéter qu'elles sont nécessaires. Mais si elles ont l'origine que nous leur avons attribuée, leur ascendant n'a plus rien qui surprenne. En effet elles expriment les rapports les plus généraux qui existent entre les choses; dépassant en extension toutes nos autres notions, elles dominent tout le détail de notre vie intellectuelle. Si donc les hommes ne s'entendaient pas, à chaque moment du temps, sur ces idées essentielles, s'ils n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc., tout accord deviendrait impossible entre les intelligences, et, par suite, toute vie commune. Aussi la société ne peut-elle abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut pas davantage se passer. Pour cette raison, elle pèse de toute son autorité sur ses membres afin de prévenir les dissidences. Un esprit déroge-t-il ostensiblement à ces normes de toute pensée? Elle ne le considère plus comme un esprit humain, dans le plein sens du mot, et elle le traite en conséquence. C'est pourquoi quand, même dans notre for intérieur, nous essayons de nous affranchir de ces notions fondamentales, nous sentons que nous ne sommes pas complètement libres, que quelque chose nous résiste, en nous et hors de nous. Hors de nous, il y a l'opinion qui nous juge; mais de plus, comme la société est aussi représentée en nous, elle s'oppose, du dedans de nous-même, à ces velléités révolutionnaires; nous avons l'impression que nous ne pouvons nous y abandonner sans que notre pensée cesse d'être une pensée vraiment humaine. Telle paraît être l'origine de l'autorité très spéciale qui est inhérente à la raison et qui fait que nous acceptons de confiance ses suggestions. C'est l'autorité même de la société, se communiquant à certaines manières de penser qui sont comme les conditions indispensables de toute action commune. L'espèce de nécessité avec laquelle les catégories s'imposent à nous n'est donc pas l'effet de simples habitudes dont nous pourrions secouer le joug avec un peu d'effort; ce n'est pas davantage une nécessité physique ou métaphysique, puisque les catégories changent suivant les lieux et les temps; c'est une sorte particulière de nécessité morale qui est à la vie intellectuelle ce que l'obligation morale est à la volonté.

Mais si les catégories ne traduisent originellement que des états sociaux, ne s'ensuit-il pas qu'elles ne peuvent s'appliquer au reste qu'à titre de métaphores de la nature? — Si elles sont faites uniquement pour exprimer des choses sociales, elles ne sauraient, semble-t-il, être étendues aux autres règnes que par voie de convention. Ainsi, en tant qu'elles nous servent à penser le monde physique ou biologique, elles ne pourraient avoir que la valeur de symboles artificiels, pratiquement utiles peut-être, mais sans rapport avec la réalité. On reviendrait donc, par une autre voie, au nominalisme et à l'empirisme. Mais interpréter de cette manière une théorie sociologique de la connaissance, c'est oublier que, si la société est une réalité spécifique, elle n'est cependant pas un empire dans un empire; elle fait partie de la nature... Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. Or, il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a de plus

essentiel, soit radicalement différente d'elle-même ici et là. Les relations fondamentales qui existent entre les choses — celles-là justement que les catégories ont pour fonction d'exprimer — ne sauraient donc être essentiellement différentes suivant les règnes. Si, pour des raisons que nous aurons à rechercher, elles se dégagent d'une façon plus apparente dans le monde social, il est impossible qu'elles ne se retrouvent pas ailleurs, quoique sous des formes plus enveloppées. La société les rend plus manifestes, mais elle n'en a pas le privilège. Voilà comment des notions qui ont été élaborées sur le modèle de choses sociales peuvent nous aider à penser des choses d'une autre nature. Du moins, si, quand elles sont ainsi détournées de leur signification première, ces notions jouent, en un certain sens, le rôle de symboles, c'est de symboles bien fondés. Si, par cela seul que ce sont des concepts construits, il y entre de l'artifice, c'est un artifice qui suit de près la nature et qui s'efforce de s'en rapprocher toujours davantage. De ce que les idées de temps, d'espace, de genre, de cause, de personnalité sont construites avec des éléments sociaux, il ne faut donc pas conclure qu'elles sont dénuées de toute valeur objective. Au contraire leur origine sociale fait plutôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la nature des choses.

Ainsi renouvelée, la théorie de la connaissance semble donc bien devoir réunir les avantages contraires des deux théories rivales, sans en avoir les inconvénients. Elle conserve tous les principes essentiels de l'apriorisme; mais, en même temps, elle s'inspire de cet esprit de positivité auquel l'empirisme s'efforçait de satisfaire. Elle laisse à la raison son pouvoir spécifique, mais elle en rend compte, et cela sans sortir du monde observable. Elle affirme, comme réelle, la dualité de notre vie intellectuelle, mais elle l'explique et par des causes naturelles. Les catégories cessent d'être considérées comme des faits premiers et inanalysables; et cependant, elles restent d'une complexité dont des analyses aussi simplistes que celles dont se contentait l'empirisme ne sauraient avoir raison, car elles apparaissent alors, non plus comme des notions très simples que le premier venu peut dégager de ses observations personnelles et que l'imagination populaire aurait malencontreusement compliquées, mais au contraire, comme de savants instruments de pensée, que les groupes humains ont laborieusement forgés au cours des siècles et où ils ont accumulé le meilleur de leur capital intellectuel. Toute une partie de l'histoire de l'humanité y est comme résumée. C'est dire que, pour arriver à les comprendre et à les juger, il faut recourir à d'autres procédés que ceux qui ont été jusqu'à présent en usage. Pour savoir de quoi sont faites ces conceptions que nous n'avons pas faites nous-mêmes, il ne saurait suffire que nous interrogions notre conscience; c'est hors de nous qu'il faut regarder, c'est l'histoire qu'il faut observer, c'est toute une science qu'il faut instituer, science complexe, qui ne peut avancer que lentement, par un travail collectif, et à laquelle le présent ouvrage apporte, à titre d'essai, quelques fragmentaires contributions.

(*Les formes élémentaires de la vie religieuse,* p. 12-28, Alcan).

EDMOND GOBLOT

né en 1858

M. Goblot occupe une place à la fois très importante et très particulière parmi les logiciens. Quoique ses études portent sur toutes les parties de la logique, il semble que toute la nouveauté et la fécondité de la position qu'il prend apparaissent dès que l'on considère le problème de l'induction. Dès la publication de sa thèse sur la classification des sciences, il était clair en effet que, pour M. Goblot, les mathématiques elles-mêmes avaient un fondement inductif. Dans ses œuvres suivantes et notamment dans son Traité, M. Goblot s'est efforcé de renouveler dans ses fondements mêmes la théorie de la logique scientifique. Tout d'abord, il établit que sa théorie du syllogisme n'est pas du tout la théorie du raisonnement déductif; d'accord en cela avec Henri Poincaré, il pose en principe que la logique formelle qui prétend faire la théorie de la déduction en faisant celle du syllogisme, se trompe lourdement. Si tout devait sortir du principe d'identité, tout devrait pouvoir s'y ramener et la mathématique se réduirait à une immense tautologie. Or le raisonnement mathématique a par lui-même une sorte de vertu créatrice dont il faut bien rendre compte. Au lieu d'aller du général au singulier, ou du plus général au moins général, la déduction mathématique s'élève au contraire du simple au composé. Par exemple, toute la géométrie dans l'espace repose sur la géométrie plane. « Tout raisonnement mathématique consiste à passer à une propriété hétérogène (dans le triangle isocèle, l'égalité des angles résulte de l'égalité des côtés), ou à une propriété plus générale (le théorème de la somme des angles du polygone résulte de la somme des angles du triangle), jamais à une propriété moins générale. » Après avoir écarté la solution proposée par Henri Poincaré, à savoir le *raisonnement par récurrence ou induction mathématique*, qui serait le type même du raisonnement mathématique, M. Goblot propose sa propre solution. Elle est profondément révolutionnaire, au moins dans son essence. Pour lui, démontrer c'est construire. « On ne démontre que des jugements hypothétiques; car seuls ils expriment la nécessité d'une relation. Pour démontrer qu'une hypothèse entraîne une conséquence, on construit la conséquence avec l'hypothèse. Et il précise. « Les opérations constructives ne sont pas

des opérations de l'esprit, mais des opérations exécutées mentalement. En leur essence elles sont des actions externes, par exemple des mouvements. » Les origines de l'arithmétique et celles de la géométrie sont de nature à donner raison à la thèse de M. Goblot. Si l'on veut un exemple de cette déduction constructive on le trouvera aisément. « Ainsi, démontrer que la somme d'un triangle est égale à deux angles droits, c'est construire avec trois angles égaux à ceux du triangle, une somme d'angles qu'on sait égale à deux angles droits. »

On peut se demander quelle différence reste alors entre l'induction proprement dite, c'est-à-dire l'induction baconienne et le raisonnement déductif si celui-ci a un caractère essentiellement constructif; l'unique différence, mais elle est capitale, réside dans le fait que tandis que dans le cas de la déduction, la construction se fait « par des opérations dont la possibilité et les résultats sont déterminés par des connaissances antérieures, elle comporte dans le cas de l'induction au moins une opération arbitraire (l'hypothèse) d'où il résulte que la vérification par confrontation avec les faits est nécessaire ».

A la manière dont M. Goblot résout ce problème essentiel, il n'est pas difficile de deviner le sens général de sa logique. Son caractère le plus profond est sans doute la négation de l'existence du concept; le raisonnement et le jugement sont des faits, mais le concept n'est qu'une abstraction sans réalité. De même la vérité, quoi qu'elle soit vraie, même si elle est ignorée, n'est jamais, en dehors de toute pensée actuelle, qu'une pensée possible; de même l'espace n'est qu'une possibilité, et une possibilité indéfinie à recevoir indifféremment des figures euclidiennes, lobatschevskiennes ou autres. Le temps n'est pas plus une réalité que l'espace, seuls les événements sont réels, etc. Mais alors une difficulté se présente : la logique ne va-t-elle pas se confondre avec la psychologie? A la vérité, M. Goblot fait de la logique une partie de la psychologie, mais une partie très spéciale. La logique est le domaine où l'intelligence prétend se soustraire aux éléments non intellectuels de la vie intérieure; cet effort pour réaliser l'autonomie de l'intelligence est à l'origine de la méthode cartésienne. Par le fait que la logique n'est qu'une partie de la psychologie, il s'ensuit que « la science dans sa totalité et avec elle toute la connaissance, se trouve affectée de relativité... La science est une vaste hypothèse, un parti pris, un risque hardiment couru, une audace inconsidérée à l'origine, mais amplement justifiée par le succès et les légitimes espérances qu'il fait concevoir ». A la base de la logique il y aura donc des indémontrables qui sont les conditions mêmes de la pensée : déterminisme, homogénéité de l'espace et du temps, etc. De plus l'existence de la logique suppose une expérience sociale, elle a pour origine historique le dialogue et la dialectique. Sur ce point les théories de M. Goblot peuvent être rapprochées non seulement de celles des sociologues, mais surtout des idées de M. Pierre Janet.

L'effort de M. Goblot ne s'est pas borné à une analyse du raisonnement déductif et du raisonnement inductif, il a traité également la question du raisonnement téléologique. Sans doute le problème de la finalité théologique ne le préoccupe pas, ce qu'il cherche c'est à légitimer l'emploi du raisonnement téléologique. Le domaine de la finalité

selon lui est celui des fonctions physiologiques; seule l'interprétation finaliste des faits permet, entre plusieurs propriétés d'un organe de reconnaître celle qui est vraiment la *fonction* propre de cet organe.

La dernière partie de l'œuvre de M. Goblot concerne les *jugements de valeur*, c'est-à-dire ceux qui échappent à la raison spéculative. Il y a en effet des biens dont la valeur ne se démontre pas. « L'intelligence part du fait et aboutit au fait... Elle est un instrument au service d'un être qui a des fins, en sorte que la dernière démarche de tout processus intellectuel est encore un fait : elle va du fait reçu, la perception; au fait produit, l'action. » Les fins de l'action humaine sont aussi indémontrables que les principes de l'intelligence. Si les fins ultimes ne peuvent être susceptibles de démonstration, les jugements de valeur ne peuvent être l'objet que de classification. M. Goblot a écrit à ce sujet des pages très intéressantes sur la mesure des diverses valeurs. « La mesure des valeurs qui présente de si grandes difficultés dans l'ordre des faits psychologiques, se fait au contraire très bien dans l'ordre des faits sociologiques... Les seules valeurs vraiment mesurables sont les valeurs objectives et par conséquent sociales. » On est ici au bord des problèmes fondamentaux de l'économie politique et de la *science de l'échange*. Dans quelques *exercices* que M. Goblot a insérés à la fin de sa *logique des jugements de valeur*, on trouvera une description intéressante de certains jugements particuliers, d'ordre moral ou social. L'étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne, intitulée *La barrière et le niveau*, qu'il a publiée récemment, réunit les divers aspects qu'on pourrait appeler la prise de conscience de classe. M. Goblot les a étudiés avec une ingéniosité et une pénétration qui ont parfois fait prendre l'auteur pour un ennemi passionné de la bourgeoisie, alors qu'il s'est au contraire ailleurs affirmé antimarxiste.

M. Lévinas, en étudiant la phénoménologie de Hüsserl a très justement noté le parallélisme qui semble s'imposer entre l'attitude du philosophe allemand et celle de M. Goblot, du moins quant à la critique du réel et à la valeur constructive de la science. D'un certain point de vue il n'est pas douteux que sa logique des jugements de valeur rappelle la phénoménologie et la caractérologie. Quant à la ressemblance qu'on semble constater entre la pensée de Husserl et celle de M. Goblot, elle se trouve renforcée par l'attachement qu'ils conservent tous deux, en dépit de leurs tendances antirationalistes, pour la représentation et pour *l'idée* que M. Goblot s'efforce de distinguer du concept. Sans vouloir admettre que les Idées existent en dehors de l'esprit, M. Goblot admet qu'elles ne s'épuisent pas dans l'acte de l'intelligence qui les saisit et qu'elles dépassent à la fois l'esprit et les choses. Il y a là autre chose qu'une forme de pensée; probablement une croyance qui constitue l'essence même de l'attitude logicienne.

— Né à Mamers en 1858, il fait partie de cette pléiade célèbre qui groupa à l'Ecole Normale, vers 1880, entre autres, Durkheim, Bergson, Jaurès, etc. Les principales époques de sa pensée sont marquées par la publication de ses articles et de ses livres : sa thèse sur la *Classi-*

fication des sciences (1898), ses essais sur le rêve, parus en 1896 et 1897 dans la *Revue philosophique*, et qui sont l'essentiel de son travail psychologique, son important *Traité de Logique* (1918), qui est l'ouvrage essentiel écrit de nos jours sur cette branche des études philosophiques, son *Système des Sciences* où, reprenant une idée issue de Comte, il montre chaque connaissance nouvelle venant se mettre à sa place dans la synthèse de nos connaissances. A. D.

BIBLIOGRAPHIE. — Livres : *Essai sur la classification des sciences* (Alcan, 1898). — *De musicae apud veteres cum philosophia conjunctione* (1898). — *Justice et Liberté* (Alcan, 1904). — *Vocabulaire philosophique* (Colin, 1901). — *Traité de Logique* (Colin, 1918). — *Le Systeme des Sciences* (Colin, 1922). — *Logique des jugements de valeur* (Colin, 1927). — *La Barrière et le Niveau* (étude sociologique sur la bourgeoisie) (Alcan, 1925; 2e édit. 1930).

Articles : Le souvenir du rêve (*Revue philosophique*, 1896-97). — La vision droite (*Rev. phil.*, 1897). — La théorie physiologique de l'association (*Rev. phil.*, 1898). — Fonction et finalité (*Rev. phil.*, 1899). — La finalité sans intelligence (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900). — La musique descriptive (1901). — La finalité en biologie (*Rev. phil.*, 1903-1904). — L'aphasie de Broca (*Rev. phil.*, 1908). — Sur le syllogisme de la première figure (*Rev. Mét. et de Mor.*, 1909). — Déduction et syllogisme (*Rev. Mét. et de Mor.*, 1910). — Sur l'induction mathématique (*Rev. phil.*, 1911). — Les jugements hypothétiques (*Rev. Mét. et de Mor.*, 1911). — Logique et psychologie (*Rev. phil.*). — Einstein et la métaphysique (*Rev. phil.*, 1922). — Le réel et l'intelligible (*Rev. phil.*, 1923).

LOGIQUE OU PSYCHOLOGIE DE L'INTELLIGENCE?

La logique se confond-elle avec la psychologie de l'intelligence? En est-elle absolument distincte? Ou enfin, en est-elle une partie?

D'abord, il y a entre la psychologie et la logique la différence du fait au droit, du réel à l'idéal; la psychologie décrit, la logique prescrit. Mais cette distinction est loin d'être claire.

Pour certains, la psychologie est une science naturelle qui tend à formuler des lois de causalité. Considérant l'intelligence comme une activité qui s'exerce dans la durée, un processus qui se déroule, elle se demande comment cha-

que fait est déterminé par les faits qui le précèdent. Elle postule donc le déterminisme des phénomènes de l'esprit, et, sans ce postulat, elle n'aurait pas d'objet. — A la nécessité causale, objet de la psychologie, s'oppose la nécessité logique, indépendante du temps. La conséquence résulte du principe en ce sens que si le principe est vrai, elle l'est aussi; mais elle n'est pas l'effet du principe; dans le tissu de la pensée, elle ne prend pas nécessairement place après le principe, comme un fait provoqué par un autre fait. En vertu de la nécessité causale, l'existence du fait intellectuel à un moment donné est déterminée par ses antécédents empiriques, ses causes. En vertu de la nécessité logique, la valeur d'un jugement est déterminée par d'autres jugements, qui en sont les raisons. Le psychologue n'a point à s'occuper de la vérité ou de la fausseté d'une croyance; le jugement faux est pour lui un fait au même titre que le jugement vrai. Ce qui intéresse le logicien, c'est précisément la distinction du vrai et du faux; et, pour considérer la valeur de la croyance, il n'y a pas à se demander si, quand, comment, par qui elle est admise. Le premier recherche à quelles conditions la croyance est, le second à quelles conditions elle est fondée.

Mais, si l'ordre logique et l'ordre naturel sont ainsi indépendants, la logique n'a aucune prise sur la pensée; les processus intellectuels offrent à la raison un automatisme impénétrable; ils sont tout ce qu'ils peuvent être. La raison est étrangère à l'intelligence.

Dans l'hypothèse du libre arbitre, le rapport de la raison et de la pensée, de la logique et de la psychologie deviendra-t-il plus compréhensible? Peut-être faut-il faire deux parts dans l'activité mentale, y séparer le domaine de l'automatisme et celui de la liberté. L'instinct et l'habitude

invétérée; les sensations, émotions, inclinations et passions; les images et souvenirs, en tant qu'ils sont régis par la loi d'association, seraient le domaine du déterminisme et par suite de la science psychologique. L'activité réfléchie serait assez affranchie de la nécessité des causes pour obéir à celle des raisons; le logicien la revendiquerait pour sa part. C'est, en somme, la distinction des Cartésiens entre les opérations « sensitives » et les « intellectuelles » (1). Les faits qui échappent au déterminisme échappent du même coup à toute psychologie scientifique. Mais ils tombent par là même sous la juridiction de la raison : la nécessité logique s'empare de ce qu'abandonne la nécessité causale. Or là où il y a relation nécessaire, il y a objet de science. A la psychologie appartiendrait donc l'automatisme psychologique, à la logique la spontanéité de l'intelligence. La première serait science naturelle, la seconde science normative.

Tout à l'heure, un déterminisme sans réserve ne laissait nulle place à la logique. Maintenant le libre arbitre supprime toute psychologie, car l'activité consciente ne se laisse pas ainsi dédoubler. L'intelligence est dans l'imagination et la mémoire, dans les passions, les inclinations, les émotions,

(1) La psychologie cartésienne attribue au corps, et, par suite, explique mécaniquement (par les esprits animaux) toutes les opérations sensitives, sauf en ce qu'elles ont d'intellectuel, la conscience, qui est jugement. Les opérations intellectuelles se réduisent au jugement et à la volonté. Mais c'est tout un : car vouloir, c'est choisir, c'est-à-dire juger, et juger, c'est vouloir. Car « nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté d'indifférence qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés ». (Descartes, *Principes de la philosophie,* I, 6.) Le jugement est l'acte, et le seul acte immédiat de la volonté : ainsi Descartes explique l'erreur et la possibilité de l'éviter.

les sensations; elle est même dans l'instinct. Le libre arbitre — qu'on peut bien ne pas réduire à un indéterminisme tout négatif, à la pure contingence, mais qui la suppose — s'étend, s'il existe, à toute l'activité réfléchie.

Or toute activité consciente est réfléchie à quelque degré. Donc, tant que l'activité ne dépasse pas l'automatisme où dès qu'elle y revient, elle demeure ou elle retombe au-dessous du seuil de la conscience. L'introspection doit toujours compter avec la spontanéité de l'esprit. L'hypothèse du libre arbitre ne laisse à la psychologie que l'inconscient; toute la vie consciente appartient à la logique.

Avons-nous ainsi distingué la logique de la psychologie? Au contraire, la logique absorbe maintenant toute la psychologie, et il n'y en a pas d'autre. Avec le libre arbitre, les causes ne sont plus que des conditions nécessaires, mais toujours insuffisantes, de simples tendances, des mobiles capables d'influencer, même très puissamment, l'activité, sans la contraindre. Seulement, si la nécessité de fait recule, une nécessité d'un autre ordre apparaît, la nécessité de droit; les lois naturelles font place aux lois logiques. Dans toute opération mentale entre un élément que nous appelons *tension d'esprit, attention, réflexion, effort intellectuel;* aucun acte de l'esprit n'a sa condition totale dans ses antécédents de fait; il faut que s'y ajoute une énergie que le moi tire du fond de son être, dont il dispose, et qui, par hypothèse, n'est jamais entièrement déterminée par ces antécédents de fait. La science d'une activité libre ne peut pas être la science des opérations qu'elle exécute effectivement puisque, parmi les conditions de ces opérations, il y a quelque chose qui échappe à toute science. Elle ne peut être que la science de la fin que ces opérations tendent à réaliser. Cette science, peu importe le nom que nous lui

donnerons. Nous pouvons l'appeler psychologie, puisqu'aussi bien l'inconscient purement automatique, qui n'est autre que le réflexe en ses modalités diverses, est à bon droit revendiqué par la physiologie. Mais alors il est entendu que la psychologie n'est pas une science naturelle et qu'elle s'indentifie avec la logique (1).

Ainsi, posez le déterminisme, et la psychologie, science naturelle, met la logique à la porte. Posez le libre arbitre, la logique reparaît, mais ou elle met dehors, ou elle absorbe la psychologie.

Pas tout à fait cependant. L'opposition du fait et du droit, du réel et de l'idéal, divise aussitôt, quel qu'il soit, le domaine où on les rassemble. Il est encore possible de faire utilement réflexion sur des faits naturels quand on abandonne le principe qui les rend saisissables à l'intelligence, car ce qui n'est pas nécessairement déterminé est encore conditionné. Un acte libre est surbordonné à certaines conditions qui le rendent possible, sinon nécessaire : il ne *suffit* pas, mais il *faut* que telles circonstances soient données pour que tel acte soit possible. L'étude de l'activité mentale comprendra donc deux parties, d'un côté la relation de l'acte avec des circonstances antécédentes, qui en sont la condition nécessaire et non suffisante; de l'autre la relation de l'acte avec sa fin. En partant d'une opération de l'esprit, on peut remonter en arrière vers les faits antérieurs qui l'ont rendue possible et en sont *causes,* sans en être jamais *la cause;* on peut procéder en avant vers la fin où elle tend et qu'elle ne réalisera peut-être pas. De là deux ordres de problèmes : les uns relatifs aux opérations mentales elles-mêmes et aux conditions empiriques de leur possibilité comme faits, les

(1) Dont la morale et l'esthétique seraient alors des dépendances.

autres relatifs aux fins de ces opérations et aux conditions de droit de leur succès. L'étude de l'intelligence se scinde de nouveau en deux parties, et nous reconnaissons dans l'une la psychologie, dans l'autre la logique.

Mais la fin, qui est postérieure au moyen, puisqu'elle en est l'effet, ne peut pas en être cause et contribuer à le déterminer. Il faut, de toute nécessité, que la fin soit représentée en quelque manière — par exemple par son idée, — parmi les causes antécédentes de ce moyen. Justement nommé, le moyen est intermédiaire entre un terme antérieur et un terme postérieur; il est effet du premier et cause du dernier. Toute la finalité consiste en un certain rapport entre le terme initial et le terme final. C'est en vertu de son rapport au terme initial que le terme final est *fin;* c'est en vertu de son rapport au terme final que le terme initial est *cause finale*. Un *motif* est un bon exemple de cause finale.

Ainsi, dans l'acte volontaire, le moyen est une action dirigée, c'est-à-dire causée et déterminée par la représentation mentale de la fin et par la connaissance du rapport de causalité en vertu duquel la fin résultera de cette action. Sans cette représentation antérieure de la fin, sans cette connaissance préalable du rapport de causalité entre le moyen et la fin, sans la détermination causale de l'action par cette représentation et cette connaissance, la fin ne serait pas fin, mais simple résultat.

La finalité est donc une relation qui s'ajoute à la causalité et la suppose. Elle s'y ajoute sans l'altérer, parce que cette relation n'a rien de dynamique. Le déterminisme est la condition première de la finalité. Loin de l'introduire, l'hypothèse du libre arbitre l'exclut. Elle substitue la contingence à la causalité, et, du même coup, l'arbitraire à la finalité. Tandis que la finalité est un redoublement de la liaison des

phénomènes, le libre arbitre en est une complète dissociation, une rupture de leur continuité. Tandis que la finalité apporte un nouveau principe d'intelligence, le libre arbitre supprime toute intelligibilité possible. Par libre arbitre, j'entends ici l'indéterminisme négatif. On dira que la liberté est un pouvoir positif. Mais, ou bien l'indéterminisme négatif est compris dans l'hypothèse du libre arbitre, comme condition de l'exercice d'un tel pouvoir : alors, il n'y a ni causalité, ni finalité; ou bien le libre arbitre n'est autre chose que la finalité elle-même, ou l'un des modes de la finalité; alors il exige, non pas la contingence, mais la nécessité, non pas l'indéterminisme, mais le déterminisme.

L'hypothèse du libre arbitre et de la contingence, qui ruine toute science naturelle de l'esprit, ruine donc aussi toute science normative. Elle exclut aussi bien la finalité que la causalité, celle-ci étant condition de celle-là. C'est mal poser la question que de mettre aux prises déterminisme et libre arbitre, causalité et contingence. Faisons plutôt un équitable partage entre causalité et finalité, c'est-à-dire, entre la causalité nue et la causalité revêtue de finalité, c'est-à-dire encore entre l'automatisme et l'intelligence. Mais alors, encore une fois, l'automatisme appartient à la physiologie; la psychologie de l'intelligence, c'est la logique.

Il est impossible, en effet, de faire une psychologie de l'intelligence qui ne serait pas finaliste. Quand même nous prendrions le parti de ne considérer les opérations intellectuelles que par rapport à leurs causes, en remontant vers leurs antécédents empiriques, nous trouverions parmi ceux-ci la cause finale, l'idée dirigeante, le motif. Penser, c'est chercher; c'est poser un problème et diriger ses opérations vers une solution. On ne peut exclure de l'étude de la pensée les relations logiques, pour n'en considérer que les relations

causales, parce que les relations logiques sont en même temps causales : un motif est à la fois une cause et une raison. La causalité est une relation extrinsèque, entre deux termes, l'un étant antécédent de l'autre; la finalité est une relation intrinsèque entre la cause finale et la fin, une analogie d'une certaine sorte entre ces termes, et par conséquent une qualité de chacun d'eux. Mais la relation causale doit prendre le terme tel qu'il est, avec sa qualité; en faire abstraction, c'est l'altérer, et lui ôter justement ce par quoi il est cause.

Tout à l'heure, il nous semblait que la psychologie ne pouvait être science naturelle qu'en prenant pour objet le déterminisme des phénomènes. Nous venons de voir que la finalité est susceptible d'être traitée scientifiquement, qu'une science de l'activité mentale doit représenter l'intelligence telle qu'elle est, avec ses opérations rationnelles, avec les relations logiques qui les dominent, avec la finalité qui la pénètre, et qu'une telle science sera encore une science naturelle.

Mais la logique n'est-elle pas tout autre chose?

— Le problème logique n'est pas de déterminer *comment s'opère* dans un esprit *le passage* du principe à la conséquence, mais de déterminer *en quoi consiste le rapport* du principe à la conséquence. Pour préciser ce point, il nous faut faire de nouvelles distinctions.

Comme le genre de causalité qui règne dans les opérations de la pensée — ainsi d'ailleurs que dans tout processus biologique — n'est pas la simple causalité physico-mécanique, mais une causalité doublée de finalité, le psychologue devra déterminer à quelles conditions ces opérations atteignent leur fin et faute de quoi elles la manquent. Toute la pensée lui apparaît régie par les relations logiques; il

ne peut pas en faire abstraction. Mais la relation logique est distincte du processus qu'elle domine et qu'elle règle; le rapport du principe à la conséquence est indépendant de l'acte par lequel l'esprit le saisit. Il n'est pas un processus; il ne se déroule pas dans le temps. Il y a une même métaphore dans presque tous les termes qui expriment la nécessité logique; *principe, conséquence, s'ensuivre,* ἕπεσθαι *et* même *résulter,* tous ces mots contiennent l'idée d'un avant et d'un après. Cependant « l'antériorité logique » n'est pas du tout une antériorité. Dans un triangle isocèle, l'égalité des côtés n'est pas antérieure à l'égalité des angles. Ce qui explique cette métaphore c'est que notre pensée discursive se voit obligée d'admettre la conséquence *après qu'*elle a admis le principe : l'ordre intemporel de dépendance logique prescrit à la pensée l'ordre temporel de ses assertions discursives. L'objet du logicien, c'est la nécessité logique considérée en elle-même, en dehors de la durée et en dehors de toute pensée actuelle et agissante. L'objet du psychologue, c'est l'opération active qui se déroule dans le temps, et qui atteindra sa fin ou la manquera selon qu'elle observera ou non, dans l'ordre discursif de ses opérations, l'ordre logique intemporel.

Retrouvons-nous donc encore une fois l'opposition du logique et du psychologique sous la forme d'un ordre éternel et immuable, supérieur aux faits, qui domine et régit le devenir de la pensée agissante?

Mais, en logique, nous n'avons jamais affaire qu'à des opérations discursives; le raisonnement ne se présente jamais que comme une opération de la pensée agissante. Les axiomes mêmes ne sont autre chose que l'impossibilité de se refuser à une seconde assertion après qu'on a consenti à une première. Nous ne connaissons pas de pensée qui ne

soit discursive. Une intelligence qui, n'étant pas soumise comme la nôtre à la loi du temps, apercevrait immédiatement les conséquences dans les principes et serait purement intuitive, une telle intelligence n'est pas seulement un idéal inaccessible pour nous; ce n'est pas seulement une chose tout à fait inconnue de nous; c'est une chose tout à fait impossible, parce que contraire à la nature essentielle du raisonnement. On ne peut apercevoir les conséquences dans les principes, parce qu'elles n'y sont pas contenues. Raisonner, c'est construire (169).

La distinction du logique et du psychologique s'efface et reparaît pour s'effacer encore. Elle reparaît toujours, parce qu'elle est en partie fondée; car elle n'est autre chose que la distinction de la raison et du raisonnement. Elle s'efface et paraît vaine et illusoire, dès qu'on entreprend de séparer la raison du raisonnement ou le raisonnement de la raison, et d'en faire l'objet de deux sciences différentes. Mettre la logique en dehors de la psychologie, ce serait mettre la raison en dehors de l'intelligence, la vérité en dehors de la connaissance.

Certes la vérité était vraie avant d'être connue, est vraie quand même elle est ignorée. Mais ce que nous entendons par vérité en dehors de toute pensée actuelle, ce n'est jamais qu'une pensée possible. Certes les conditions logiques du jugement vrai sont indépendantes de ce que peuvent penser sur le même objet tels ou tels hommes et même les hommes en général; les raisons qui le rendent évident sont distinctes des causes de l'attachement d'un esprit à une croyance; bref, les conditions de la vérité sont autres que les conditions de la conviction. Cependant les raisons ne sont autres choses que des idées capables de convaincre, c'est-à-dire de contraindre à admettre d'autres idées, et cette force de la

preuve ne se conçoit pas en dehors d'un esprit en qui elle réside et sur qui elle agit, puisque la preuve, l'assertion prouvée et la détermination de l'assertion prouvée par la preuve sont des opérations de l'intelligence.

— La distinction du logique et du psychologique reparaîtra pour ne plus s'effacer si nous renonçons enfin à mettre la logique *en dehors* de la psychologie. Il nous faut pour cela poser le problème logique en le distinguant des autres problèmes de la psychologie de l'intelligence. Au point où nous en sommes, cela est facile. Les *raisons* ou *preuves*, avons-nous dit, sont des idées capables de convaincre; il faut ajouter : capables de déterminer *par elles seules* la conviction. Une preuve est un fait purement intellectuel, ou un ensemble de faits purement intellectuels, qui est condition suffisante d'un autre fait intellectuel. Un raisonnement est un ou plusieurs jugements qui, sans le concours d'aucun élément étranger, déterminent complètement un autre jugement.

La vérité ou croyance vraie est une espèce de la croyance en général; les conditions de celle-là sont donc plus spéciales que les conditions de celle-ci. Les conditions de la croyance en général peuvent être non seulement dans l'objet, mais aussi dans le sujet, c'est-à-dire d'une part dans les virtualités profondes et permanentes qui constituent son tempérament et son caractère, d'autre part dans les faits psychologiques conscients ou non qui composent son état d'âme au moment où il juge, peut-être aussi dans sa volonté. Parmi ces faits se trouvent des idées — celles que le sujet alléguera sans doute comme preuves, — mais aussi des sentiments et des passions. Remarquons que l'absence de certaines idées peut aussi être condition de possibilité de la croyance : qui connaît les expériences de Torricelli et d'Otto de Guericke ne peut plus croire à l'horreur du vide; qui connaît la théorie de la combustion de Lavoisier ne peut plus croire au phlogistique; qui a quelques notions de sciences naturelles ne peut plus croire aux incantations magiques.

Les conditions de la vérité sont uniquement et entièrement dans l'objet de la croyance; aussi peut-on dire que la croyance vraie est la croyance objectivement valable. Par objet, il ne faut point entendre ici la réalité extérieure à la pensée et à toute pensée, mais l'idée qui est dans l'esprit, par opposition à l'acte de l'esprit qui la pense. La vérité est indépendante du caractère, de la volonté, du sentiment et des passions : toutes les conditions de l'idée vraie se trouvent dans les seules idées. Le problème de la logique est donc de déterminer quelles sont les conditions d'une activité *purement intellectuelle.* L'intelligence se définit par son acte, le jugement. Il s'agit donc de savoir *comment un jugement peut être complètement déterminé par d'autres jugements.*

Nous avons distingué des *causes* et des *raisons.* Si nous retranchons des causes déterminantes du jugement toutes celles qui ne sont pas intellectuelles, celles qui restent ne diffèrent plus de ce qu'on nomme une raison. Dire qu'un jugement est complètement et uniquement déterminé par d'autres jugements, c'est dire qu'il en est la conséquence. En isolant l'intelligence, en l'obligeant à travailler seule, nous avons déterminé le domaine de la logique, et nous l'avons taillé dans celui de la psychologie. Sans doute, cette séparation n'est possible que par abstraction : une intelligence travaillant seule est une fiction. Le ressort de l'activité intellectuelle est toujours quelque passion, fût-ce la simple curiosité. Le savant qui poursuit la vérification d'une

hypothèse a fait une découverte et immortalisé son nom si l'expérience la confirme; sinon, il n'a rien trouvé, tout est à recommencer. Peut-il attendre sans passion et regarder d'un œil indifférent le fait décisif si longuement préparé? Lorsque Pasteur, encore élève à l'Ecole Normale, arrive au terme de ses recherches sur les acides tartriques, au moment de la constatation finale, l'émotion l'étreint si fort qu'il ne peut plus regarder dans le polarimètre. Nombre d'erreurs d'observation et de raisonnement sont dues au coup de pouce involontaire qui fait voir dans les faits ce qu'on veut y voir et infléchir les déductions vers les conclusions qu'on veut prouver. On ne peut isoler l'intelligence. Mais on peut distinguer les *raisons* des autres causes du jugement, c'est-à-dire ses causes purement intellectuelles de ses causes extra-intellectuelles; c'est en quoi consiste ce qu'on appelle « l'esprit critique », sans lequel il n'y aurait pas de science, ni aucune sûreté de jugement. Le désir et l'orgueil d'avoir fait une découverte et d'être un grand homme peuvent être une cause de croyance; ce n'est pas une raison, parce que c'est un sentiment. Le logicien fait l'inventaire des modes de détermination des idées : c'est la théorie logique du jugement et du raisonnement. A la lumière de cette théorie, il est possible, par une critique sévère de soi-même, non pas d'être une pure intelligence, mais de juger *comme si* on était une pure intelligence : la théorie régit la pratique, l'indicatif devient impératif, la science devient art. Et cette science est psychologique.

Ainsi posé, le problème logique se divise en deux parties :

1° Comment l'intelligence peut-elle se soustraire à l'influence des éléments non intellectuels de la vie intérieure? ou ce qui revient au même, quel est le mode d'action de ces éléments sur l'intelligence? Car c'est la loi psychologique qui deviendra la règle logique. Se défendre de toute partialité, se purifier de tout préjugé, éviter, comme dit Descartes, « la précipitation et la prévention », n'accepter et ne recevoir en sa créance que ce qui se présente clairement et distinctement à l'esprit, c'est-à-dire réaliser l'autonomie de l'intelligence, ce sont là assurément des conditions du jugement vrai. Cette partie serait plutôt diététique que proprement logique; on pourrait la nommer *déontologie de l'esprit*. La première règle de Descartes appartient à la déontologie de l'esprit plutôt qu'à la logique proprement dite;

2° Comment des éléments purement intellectuels, c'est-à-dire des jugements, déterminent-ils d'autres jugements? Ce second problème est proprement celui de la logique, et il est psychologique : quels seraient les formes et les processus d'une activité intellectuelle, supposée séparée, soustraite aux influences du sentiment et à l'arbitraire de la volonté? Les lois logiques ne sont que les lois naturelles d'une intelligence pure. C'est parce qu'une intelligence pure est une abstraction que ses lois semblent autre chose que des lois naturelles, et que la logique paraît s'opposer à la psychologie, comme une science de l'idéal à une science du réel.

— On insistera peut-être. Il n'est pas étonnant, dira-t-on, qu'en partant de notions telles que la croyance et la conviction, qui sont des états subjectifs, vous n'arriviez pas à séparer la logique de la psychologie. La croyance vraie, malgré son universalité, garde pour vous le caractère d'un acte du sujet, et vous vous attachez à chercher comment cet acte s'insère dans la trame des faits intérieurs, ce qui, en effet, relève de la psychologie. Mais cette croyance doit sa valeur et son universalité à ce qu'elle est conforme à la

raison, qui régit tous les esprits, et qui n'est aucun esprit. La légitimité d'une conséquence est quelque chose d'objectif, qu'on peut détacher même de l'intelligence et considérer en soi.

Essayons donc si nous arriverons à un autre résultat en partant, non de la croyance, état d'un esprit, mais de l'évidence, caractère des idées elles-mêmes.

L'évidence est à la fois une propriété logique du jugement et un fait psychologique. Quelques auteurs la décrivent comme un *sentiment intellectuel*. Nous sommes affectés par nos propres pensées; un sentiment d'aisance et de sécurité, une véritable joie accompagne l'activité qui s'exerce sans obstacles. L'évidence est une sorte d'euphorie intellectuelle. L'obscurité des idées est, au contraire, un sentiment d'impuissance et d'inquiétude, un effort vain, un embarras, une aporie : l'esprit ne trouve pas par où passer; l'idée ne se laisse pas saisir. Car une idée obscure est à peine une idée; c'est l'insuccès de l'esprit qui cherche à former une idée sans y parvenir. Un sentiment de malaise résulte de cette disproportion entre ce que l'esprit poursuit et ce qu'il obtient.

Les conditions de l'évidence sont donc de deux sortes : les unes concernent le sujet, l'esprit qui connaît avec évidence, les autres l'objet, les idées qui sont évidentes. Lorsqu'un professeur de mathématiques démontre au tableau une théorie, il prend garde, avant tout, à la rigueur du raisonnement. La démonstration doit se suffire à elle-même; placée, pour ainsi dire, devant les élèves, elle est extérieure à leur esprit. Elle rend évidente la proposition énoncée, même si elle ne provoque chez aucun d'eux le sentiment de l'évidence, et pour savoir si, logiquement, elle est bonne, il n'y a pas à considérer si elle les convainc. Ensuite le maître s'assurera s'il est compris; il cherchera quelles déformations ont subies, en passant dans l'esprit des élèves, soit l'énoncé du théorème, soit la démonstration, quelle idée préconçue, quelle méprise ou quelle lacune les empêche de faire en eux-mêmes un raisonnement semblable au sien, à quel moment et pourquoi un fléchissement de l'attention a rompu la continuité des déductions. Quand il s'enquiert ainsi de la pénétration des idées et des raisons dans l'esprit, il n'est plus mathématicien, il est pédagogue. Dans sa démonstration, il observait des règles de logique; maintenant il applique des lois psychologiques. Son but n'est plus de rendre une proposition évidente, mais de produire le sentiment de l'évidence dans des esprits déterminés, sachant telles choses, ignorant telles choses, plus enclins à telles manières de penser, plus rebelles à telles autres, capables d'une attention de telle nature, de telle intensité et de telle durée.

Ceci nous conduit bien à une distinction entre les conditions universelles et les conditions individuelles de l'évidence. Mais les unes et les autres sont psychologiques. Car dire que la démonstration qui n'a été comprise par personne est quand même évidente, c'est dire qu'elle forcera la conviction de tout esprit en qui elle aura réellement pénétré. Considérer la démonstration en elle-même, ce n'est pas la considérer en dehors de tout esprit, c'est la considérer dans un esprit quelconque. Nous dirons donc que la logique a pour objet les conditions de l'évidence en tant qu'elle relève seulement des caractères communs et est indépendante des caractères individuels des intelligences.

La distinction de la croyance vraie et de la croyance en général nous a conduits à distinguer la logique de la déontologie de l'intelligence. La distinction de l'évidence et de la

perception de l'évidence nous a conduits à distinguer la logique de la pédagogie. Mais nous ne sommes pas sortis de l'étude de l'intelligence, c'est-à-dire de la psychologie.

— Examinons enfin s'il ne serait pas possible, après tout, de mettre la raison en dehors de la pensée, la vérité en dehors de la connaissance. C'est essentiellement la doctrine platonicienne des Idées. On la retrouve chez quelques mathématiciens modernes (1). C'est aussi, sinon la thèse

(1) « Les Cantoriens (H. Poincaré oppose Cantoriens et Pragmatistes. Voir la définition qu'il donne de ces noms) sont réalistes, même en ce qui concerne les entités mathématiques; ces entités leur paraissent avoir une existence indépendante; le géomètre ne les crée pas, il les découvre... on reconnait la théorie des idées de Platon... Je n'ai jamais connu de mathématicien plus réaliste, au sens platonicien, qu'Hermite... Il comparait les sciences mathématiques aux sciences naturelles. » H. Poincaré, *Les Mathématiques et la Logique,* dans *Dernières Pensées,* p. 160.

« Je vous ferais bondir si j'osais vous avouer que je n'admets aucune solution de continuité, aucune coupure entre les mathématiques et la physique, et que les nombres entiers me semblent exister en dehors de nous et en s'imposant avec la même nécessité, la même fatalité que le sodium, le potassium, etc. » (Lettre d'Hermite à Stieltjes, non datée, placée par les éditeurs vers janvier 1889, t. I, p. 332.) — « L'observation est la source féconde de l'invention dans le monde des réalités subjectives, tout comme dans le domaine des réalités sensibles. » (Même lettre.) — « Je comprends bien, ainsi, que les découvertes de M. Tisserand, dans lesquelles je n'ai vu que de l'analyse, aient attiré votre attention, comme s'appliquant en outre à d'importantes question de mécanique céleste. Pour moi, monsieur, je ne suis qu'algébriste, et jamais je n'ai quitté la sphère des Mathématiques subjectives. Je suis, toutefois, bien convaincu qu'aux spéculations les plus abstraites de l'Analyse correspondent des réalités qui existent en dehors de nous et parviendront quelque jour à notre connaissance. Je crois même que les efforts des géomètres purs reçoivent, à leur insu, une direction qui les fait tendre vers un but, et l'histoire de la Science me paraît prouver qu'une découverte analytique survient au moment nécessaire, pour rendre possible chaque nouveau progrès dans l'étude des phénomènes du monde réel qui sont accessibles au calcul. » (Lettres d'Hermite à Stieltjes, t. I. p. 8.)

formelle, du moins la tendance de beaucoup d'autres philosophies. A peu près à toutes les époques, des métaphysiciens se sentent ramenés à la doctrine des Idées ou sur la pente qui y ramène. C'est là, semble-t-il, la dernière hypothèse qui permette de séparer la logique de la psychologie. Ou plutôt, donner à la logique un objet distinct et séparé, c'est réaliser à part l'objet de la logique, c'est-à-dire postuler, en ce qu'il a d'essentiel, le réalisme platonicien.

Pour Platon, le vrai, le rationnel, l'intelligible existe non seulement en dehors de toute pensée humaine, mais en dehors de toute pensée. Il existe en soi. Le mot *exister,* appliqué au vrai, au rationnel, à l'intelligible, n'a pas le même sens qu'appliqué à une substance corporelle ou spirituelle (1). Mais il y a un sens plus fort. Pour la substance,

(1) Sophiste, 33, 246 A : « Les uns attirent toutes choses du ciel et de l'invisible vers la terre, étreignant désespérément des pierres et des arbres. Tant qu'ils tiennent de tels objets dans leurs mains, ils soutiennent que seul existe ce qui offre une prise et un contact, définissant l'être par le corps; et si quelqu'un parle d'un être qui ne soit pas corps, ils n'ont pour lui que mépris et refusent d'en entendre davantage. — Tu parles de terribles gens! En effet, j'en ai souvent rencontré de semblables. — Ceux qui élèvent des doutes contre leur opinion prennent bien soin de les combattre d'en haut, de quelque région de l'invisible, les contraignant de reconnaître qu'il y a des espèces (εἴδη) intelligibles et incorporelles et qu'elles sont la vraie réalité; quant à leurs corps et leur prétendue vérité, ils les réduisent en poussière, déclarant que ce qu'ils prennent pour être n'est que devenir et mouvement. » Platon n'est pas plus spiritualiste que matérialiste. Aussi bien que le corps, l'âme est devenir et mouvement. Bien que le mot substance ne réponde à aucun terme du langage platonicien (οὐσία a le sens plus général de réalité), si l'on entend par là l'ὑποκείμενον, le sujet revêtu de qualités et qui n'est saisissable à l'intelligence que par ses qualités, on peut dire que l'existence de l'intelligible s'oppose formellement à l'existence substantielle. L'Idée est à la fois la nécessité logique, existant en dehors de la pensée discursive, et la nécessité physique, la loi naturelle, existant en dehors

exister, c'est devenir; ce n'est pas être, mais seulement participer à l'être. Seul l'intelligible existe, en soi et par soi. L'Idée est tout entière à la fois, tandis que la substance est réduite à parcourir successivement les modalités de son essence sans être jamais tout à fait, car alors elle serait précisément l'Idée. Elle n'exprime jamais qu'une partie (1) de son essence, tandis que l'existence de l'Idée est identique à son essence. L'existence vraie, c'est la *non-substantialité;* car l'existence substantielle, qu'il s'agisse du corps, de l'âme ou même de Dieu, n'est que la participation de la substance à l'Idée, du non-être à l'être.

Sans revenir jamais radicalement au réalisme platonicien beaucoup de métaphysiciens (presque tous jusqu'à Kant et plusieurs après lui) ont fait de l'intelligible une réalité; mais ne pouvant concevoir d'existence sans substance ni d'idée qui ne fût dans un esprit, ils font de l'entendement divin le lieu des Idées. Toutes les objections valables contre le

de la nature. La substance matérielle revêt d'une manière imparfaite et précaire quelques formes intelligibles; si elle parvenait jamais à être tout ce qu'elle peut être, elle ne serait plus ni matière, ni substance, ni nature; elle serait la réalité intelligible. L'intelligence arrive péniblement à saisir d'une manière fugitive quelques aspects de l'intelligible; si elle le saisissait tout entier, elle ne serait plus l'intelligence, elle serait l'intelligible.

(1) C'est le sens du mot participation (μέθεζις). La communauté ([illegible]) est autre chose; ce terme appartient exclusivement à la théorie du jugement : il désigne la participation des Idées entre elles, c'est-à-dire le rapport de l'attribut au sujet. La [illegible] est encore une autre sorte de participation: Les Idées sont des modèles parfaits (παραδείγματα) que les choses imparfaites imitent comme elles peuvent. Quand Platon emploie les mots [illegible] et μίμεσθαι il s'agit de la perfection ou valeur des choses non de la nature ou de leur être. Μέθεζις est un terme général; il peut se rencontrer accidentellement dans les passages où il s'agit de κοινωνία ou de [illegible]. Je n'ai jamais rencontré ces deux derniers termes quand il s'agissait du rapport des substances aux Idées.

réalisme platonicien sont valables contre leurs doctrines, et quelques autres en plus. Pour Spinoza, l'attribut est dans la substance « comme constituant son essence »; la pensée, en tant qu'attribut de la substance, c'est l'intelligible; dans l'intelligence il n'y a que des modes. Si la substance n'avait qu'un attribut elle se confondrait avec lui; l'intelligible existerait en soi et par soi. Mais la substance est distincte de l'intelligible parce qu'elle a d'autres attributs, elle est substance non seulement du monde intelligible, mais aussi du monde sensible. Mais alors qu'est-elle en dehors de ses attributs? Par définition, elle est « ce qui est conçu par soi », et en même temps elle ne se conçoit que par ses attributs! La substance nue est un non-être; faire de l'être une substance définie ou constituée par des attributs, c'est mettre le non-être dans l'être. Seul Platon échappe à cette contradiction. L'argument ontologique est un paralogisme double s'il passe de l'idée de la perfection à l'existence d'un être parfait. Il n'est plus qu'un paralogisme simple, s'il passe de l'idée en nous à l'Idée en soi. Jacobi prétendait que si l'on est métaphysicien, il faut être spinoziste. Non! si l'on est métaphysicien, il faut être platonicien. La théorie des Idées, en son absolue rigueur, la réalité de l'intelligible, qui seul est en soi et par soi, supérieure et antérieure à toute réalité substantielle, qui est dépendante et dérivée, n'est pas seulement une métaphysique, c'est la métaphysique.

Nous n'avons pas besoin d'entrer dans la discussion d'une telle doctrine. Supposons qu'elle soit vraie. Si le vrai, le rationnel, l'intelligible, en un mot l'Idée existe en soi et par soi, elle n'est pas l'objet de la logique, mais de la science tout entière. En opposition avec cette vérité qui est, toute doctrine réaliste nous montre l'intelligence discursive qui

conquiert une à une des parcelles de la vérité idéale et infinie. La dialectique est l'intelligence agissante. Ses résultats sont le savoir humain, ses démarches sont l'objet de la logique. La fin de la dialectique n'est même pas l'intelligible qui est; car, en son essence infinie ou totale, il est inconnaissable pour la pensée discursive; c'est seulement la parcelle d'intelligible que la pensée discursive peut saisir. La logique a donc encore pour objet les lois des opérations de l'esprit, et toutes les raisons que nous avons précédemment invoquées, nous obligent de nouveau à la ranger dans la psychologie de l'intelligence.

— En résumé, il y a deux manières de concevoir la vérité. Ou bien la vérité existe par elle-même, et la connaissance n'est que l'acte par lequel l'esprit s'en empare; ou bien la vérité n'existe pas en dehors de la connaissance il n'y a de vrai que le jugement vrai.

Dans la première hypothèse, ou bien le vrai est l'être, ou bien le vrai est un être, ou enfin le vrai est quelque chose d'antérieur et de supérieur même à l'être. la raison de l'être. Platon s'efforce de découvrir comment l'intelligible dérive du bien, comment de l'intelligible dérive, par le mélange du même et de l'autre, le monde mathématique, comment du monde mathématique, par la dyade indéfinie du grand et du petit, dérive le monde sensible, se refusant à voir dans tout cela des créations de son intelligence. D'autres métaphysiciens feront résider dans l'entendement divin l'ordre rationnel qui préside à la naissance des choses. L'intelligible n'est plus antérieur à l'Etre absolu, il en est l'essence, mais il est antérieur à l'être créé, au monde, et plus encore à l'intelligence humaine, à la connaissance du monde. Ces métaphysiciens peuvent se rapprocher plus ou moins ou s'éloigner du platonisme. Selon Descartes, la volonté en Dieu est

antérieure à l'entendement, en sorte que le vrai est déjà une créature. Selon Leibniz, l'intelligible, du moins le principe de contradiction et le principe de raison suffisante, sont, en Dieu, antérieurs à l'acte créateur, c'est-à-dire que la raison de l'être est antérieure à l'être.

Que devient la logique dans toute cette métaphysique? Le vrai existant en dehors de l'esprit, il faut se demander quel est le rapport de l'esprit avec le vrai, comment la pensée saisit l'être, et il ne s'agit pas de savoir par quelles opérations elle y parvient, mais comment de telles opérations sont possibles. Ce problème n'est pas celui de la logique; il est métaphysique : c'est le *problème de la connaissance*. Il reste à étudier les opérations intellectuelles par lesquelles l'esprit s'élève du sensible à l'intelligible; la logique qui s'inspire d'une telle métaphysique en reçoit, il est vrai, un caractère propre : elle ne construit pas le vrai, elle atteint l'intelligible pur par l'élimination progressive du sensible; il convient de l'appeler *dialectique*. Mais elle ne saurait être autre chose qu'une psychologie de l'intelligence, considérée dans l'exercice normal de sa fonction essentielle.

Dans la seconde hypothèse, les conditions de la vérité sont les conditions des opérations intellectuelles qui construisent le jugement vrai. Or ces conditions sont psychologiques.

(*Traité de Logique*, p. 13-29, Colin.)

HENRI BERGSON

né en 1859

Henri Bergson domine toute notre époque. Sa place est auprès des très grands philosophes de l'histoire, sinon à côté de ceux qui ont créé un système complet et fermé du monde comme Spinoza, tout au moins auprès d'un Kant, car l'œuvre de Bergson est avant tout une critique de la raison.

Bergson a été vivement attaqué par les groupes les plus divers et les plus opposés. On lui a d'abord reproché son style. En effet, Bergson est un des premiers écrivains de la langue française. Un philosophe qui sait écrire, un philosophe qui est un maître de la forme, qui joint aux qualités du penseur celles de l'artiste, n'est-ce pas scandaleux? Et, si cette forme a le bonheur de se présenter sous l'aspect d'une phrase continuellement imagée, concrète très souvent, toujours aisée et équilibrée, cette forme n'est-elle pas, en tous cas, fort suspecte? Un philosophe qui ne s'exprime pas d'une manière pédante, qui n'abuse pas du « jargon » philosophique, qui n'utilise pas des propositions incidentes, longues et lourdes, et compliquées, et obscures, n'est-il pas un philosophe superficiel? Ce reproche ressemble à une plaisanterie. Bergson écrit dans le style français traditionnel, qui est l'analogue aujourd'hui de ce que fut au XVII[e] siècle le style de Descartes.

Mais voici que d'autres adversaires lui font des objections d'ordre inverse. Ils critiquent, non pas sa clarté, mais son imprécision, ses images. Une image n'est pas un argument, a-t-on dit. Affirmation très contestable, non seulement en philosophie, mais en science. L'image n'est que le symbole de la pensée, mode d'expression des plus légitimes et qui n'empêche pas Bergson de recourir au pur raisonnement, chaque fois que le raisonnement lui paraît nécessaire. D'une manière générale, Bergson use surtout de la logique pour réfuter les arguments purement intellectualistes de ses adversaires. Il use du raisonnement pour détruire les faux raisonnements. C'est de cette façon qu'il montre l'inanité des systèmes uniquement mécanistes, déterministes, fatalistes (cf. *Les Données immédiates de la Conscience*) ou matérialistes (*Matière et Mémoire*) qui ont été, de tous temps, échafaudés. Ces systèmes une fois renversés, Bergson nous tient à

peu près ce langage : Maintenant, rien ne nous empêche de croire que l'homme est libre, libre de ses mouvements et de sa destinée. Rien ne nous oblige à croire que la vie se réduit entièrement à la matière. Dès lors, pourquoi ne m'en rapporterai-je pas à ce que me dicte spontanément ma conscience? Chaque homme n'est-il pas naturellement amené à penser qu'il est libre? Si aucun raisonnement ne peut contredire mon intuition, je m'en rapporterai donc à celle-ci. C'est ainsi, qu'après s'être servi de la logique pour renverser les erreurs de la logique, il n'a plus qu'à décrire notre pensée intuitive, qui, elle, ne peut s'exprimer que par des équivalents, des images. Ainsi les épithètes, les comparaisons, les transpositions de Bergson sont non seulement un procédé d'écriture, mais une partie de sa philosophie. Comme tout grand écrivain, il s'est créé un style nouveau pour exprimer la nouveauté de sa pensée. Style aux raisonnements serrés tant qu'il s'agit de combattre les raisonnements erronés de ses prédécesseurs; style qui, aussitôt que le terrain est déblayé, s'épanouit magnifiquement dans des envolées poétiques pleines de grandeur. Bergson est attaqué à la fois par des mystiques, éperdus d'indicible, et par des rationalistes hargneux, ennemis de tout sentiment poétique. En fait, il s'élève au-dessus des uns et des autres, qu'il a réconciliés dans une synthèse supérieure, que ni ceux-ci, ni ceux-là ne veulent reconnaître, le plus souvent, d'ailleurs, par ignorance.

Sans doute, Bergson a écrit cette phrase extraordinaire : « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie. » Aussitôt, gens du monde, journalistes et faux penseurs s'en sont emparés avec volupté; et de s'écrier : « Pourquoi penser puisque l'intelligence ne comprend pas la vie! » Malheureusement, cette petite phrase de Bergson ne doit pas être séparée de son contexte. Elle n'est que la *conclusion* d'une longue et pénétrante étude de l'intelligence, de son rôle, de sa fonction, de sa puissance, de ses limites. Bergson a continué cette vaste entreprise, qui est, de tous temps, un des buts de la philosophie : la critique de l'instrument même dont nous nous servons pour penser, la critique de l'intelligence, c'est-à-dire la critique des résultats (de leur portée et de leur valeur) que l'homme obtient par son intelligence. Un grand pas avait été fait par Kant, lorsqu'il a prouvé que le raisonnement pur, la logique livrée à elle-même ne parvient pas, n'est jamais parvenue et ne parviendra jamais à atteindre la réalité profonde des choses, à nous donner la clef des grands problèmes éternels : problèmes de l'âme, de la liberté de l'homme, de Dieu. Bergson a poussé plus avant cette critique : il a montré que le raisonnement pur a tendance à réduire la réalité même de la vie en cadres statiques, et chaque cadre en nouveaux cadres, et ainsi de suite, en laissant de cette façon échapper ce qu'il y a de proprement vital dans la réalité de la vie. L'intelligence pure, livrée à elle-même, tend donc, *indéfiniment*, à décomposer ou recomposer des formes immobiles, emboîtées les unes dans les autres. Ainsi, l'homme s'étant appliqué à découvrir le secret de la matière, l'a décomposée en molécules, puis a divisé la molécule en atomes, l'atome en électrons. Mais tandis qu'il pénétrait dans les éléments

de la matière, sa nature essentielle lui échappait. Dans cette analyse perpétuelle, nous sommes perpétuellement déçus. Nous sentons que ces formes enveloppent une réalité qui reste insaisissable, qui s'écoule, comme un liquide ou comme un gaz, à travers ces différents cadres ou contenants. La réalité est mobilité continuelle; la vie est un fleuve, dont le flux échappe à l'emprise de notre intelligence. C'est pourquoi notre raisonnement est incapable d'atteindre la réalité dans son mouvement même, dans sa *durée* essentielle. En termes de philosophie, nous dirons que l'intelligence réduit le temps réel à des formes *spatiales*. Telle est la critique bergsonienne de l'intelligence.

Cependant, Bergson insiste sur ce point : critique de l'intelligence ne signifie pas : mépris de l'intelligence. Au contraire, c'est l'intelligence qui caractérise l'homme, qui fait sa grandeur. La critique bergsonienne n'a d'autre but que de nous indiquer comment nous servir de cet instrument qu'est l'intelligence pour en obtenir le meilleur rendement et quel est le crédit que nous pouvons accorder, du point de vue de la connaissance désintéressée, aux résultats ainsi acquis. Cette critique de l'intelligence, qui est la partie presque définitive de l'œuvre de Bergson.

Cependant Bergson a, en quelque sorte, reconstruit. Ou plutôt, de sa critique même se dégage une vision du monde réel.

La réalité pour Bergson, c'est notre durée intérieure. C'est le jaillissement perpétuel de notre conscience. La vie, dans son essence, n'est qu'un vaste courant de conscience, sans cesse mobile, que l'on retrouve dans le moi profond de chaque individu. Bergson est parti de la psychologie pour atteindre les hauteurs de la métaphysique.

Cette durée intérieure, il l'a opposée au temps scientifique, au temps du savant. Pour le savant, l'écoulement d'une heure, c'est l'*espace* que l'aiguille trace sur le cadran d'une horloge; c'est plus exactement une portion d'espace; c'est, sur la circonférence du cadran, le segment de courbe délimité par les chiffres quatre et cinq ou cinq et six... segment de courbe que parcourt un mobile, qui est, en l'occurrence, l'aiguille du cadran. Le temps du savant est donc un *espace* devenu symbolique de la durée. C'est cette durée que Bergson retient, et qu'il considère comme l'essence même de la réalité. Une heure peut nous paraître longue si nous nous ennuyons. Si, au contraire, nous nous passionnons pour un travail, elle peut nous sembler avoir *duré* une minute. Un vaste et unique courant de conscience rythme la vie en chacun de nous. Plus rien de quantitatif ici. Le temps redevient ce qu'il est réellement : une notion qualitative. C'est cependant le temps spatial qui règle notre vie sociale, qui fait partir les trains, qui leur permet de ne pas se télescoper, qui facilite nos rendez-vous, qui rythme le calendrier. Mais ce temps est une abstraction commode; il s'oppose à la durée intérieure qui, pour Bergson, est une sorte d'absolu.

Quand Einstein vint à Paris, Bergson eut une discussion avec lui à la *Société française de Philosophie*. Il s'agissait de savoir dans quelle mesure l'*Espace-Temps* d'Einstein était compatible avec la *durée réelle* dont parle Bergson. Dans un livre qu'il publia peu après

sous le titre de *Durée et Simultanéité*, Bergson s'efforça d'établir, en remontant aux formules de Lorentz qui avaient servi de point de départ à la théorie d'Einstein, que, si la conception d'un Espace-Temps est d'un puissant secours à la physique mathématique, on ne saurait lui attribuer une portée métaphysique ni tirer d'elle une conclusion, quelle qu'elle fût, au sujet de la durée réelle.

Les appels à la considéraiton de la durée réelle jouent un grand rôle dans la théorie bergsonienne de l'intelligence. Celle-ci repose d'ailleurs, en grande partie, sur une certaine distinction entre l'intelligence et l'instinct.

L'intelligence, pour Bergson, est caractérisée par ce fait, qu'elle se sert d'instruments. Les progrès de l'intelligence ont correspondu, au cours de l'histoire de la civilisation, aux progrès des instruments : les étapes de ce développement sont caractérisées par les découvertes successives de l'utilisation du bois, de la pierre, des métaux, des diverses énergies (vent, vapeur, électricité).

L'instinct, au contraire, n'a pas d'autres instruments que les organes mêmes du corps vivant. Tandis que l'intelligence progresse sans cesse, sans aboutir jamais à la perfection, l'instinct aboutit immédiatement à des résultats relativement parfaits, mais n'évolue plus.

Le tort qu'a trop souvent le philosophe ou le savant, c'est justement de considérer les travaux de l'instinct comme s'ils étaient exprimables en termes d'intelligence. On s'étonne que tel oiseau ou tel animal parvienne à des réussites extraordinaires (construction d'un nid, d'une ruche, etc.). C'est que nous nous imaginons qu'il a agi *comme* s'il était intelligent, qu'il a dû accomplir un certain nombre de démarches successivement calculées pour atteindre son but. Or, c'est au contraire une unique poussée intérieure qui l'a mené au résultat. C'est un acte unique et global : l'acte de l'instinct.

Dans sa reconstruction du monde, Bergson accepte les grandes directives de la thèse évolutionniste. La vie serait quelque chose comme un courant spirituel lancé à travers la matière. Ainsi se sont organisés les êtres vivants. Il serait cependant possible que la matière elle-même ne fût que de l'esprit inverti : l'esprit serait montée, et la matière descente. Nous retrouverions donc l'unité à l'origine de l'être. C'est dans *Matière et Mémoire* et dans l'*Evolution Créatrice*, que Bergson a développé ces idées.

Cependant, le courant de vie s'est divisé dans le règne animal en deux grandes branches, l'une qui aboutit à l'insecte, l'autre qui comprend les Vertébrés avec, tout au bout, l'homme. Il semble, dit Bergson, que la vie ait fait, pour ainsi dire, deux tentatives essentielles; l'essai : insecte, qui est avant tout instinct; l'essai : être humain, avant tout intelligence.

La conclusion de Bergson est la suivante : l'homme a gardé en lui des restes d'instinct, tendances réflexes et habitudes. Le plus souvent, il ne les utilise que pour décharger son intelligence des travaux inutiles. Tel est, en effet, le rôle de l'habitude, qui n'a d'autre but que de libérer la conscience. Mais n'y aurait-il pas lieu de développer cet instinct de manière à le rendre, au contraire, réfléchi? De créer ainsi une fusion entre l'intelligence et l'instinct réconciliés? Cet instinct replié sur lui-même, capable de se voir agir, cet instinct éclairé à la lumière de la réflexion, c'est ce que Bergson appelle *l'intuition*.

Pour comprendre la vie elle-même, dans sa réalité profonde, l'intelligence seule ne suffit pas. Il faut cette coïncidence entre la vie et la connaissance de la vie, entre l'objet et le sujet, qu'est l'instinct doublé de réflexion. Les sciences de la vie, plus particulièrement celles qui voudraient remonter aux principes et celles qui descendent aux applications, ne pourraient que gagner à cet approfondissement de la vie par elle-même qu'est l'intuition. Elles corrigeraient ou atténueraient ainsi les exagérations où elles sont parfois conduites par la tendance mécanistique, qui leur est commune avec les sciences de la matière brute.

L'influence de Bergson est immense. Sans doute, comme il arrive à tout grand créateur, bien des groupes, beaucoup d'individus, qui se sont réclamés de lui, n'ont fait que déformer ses idées. Tel est le cas de certains écrivains d'avant-garde, qui veulent supprimer purement et simplement le rôle de l'intelligence et donner toute la place à l'image pure, à l'inconscient. Ceux-ci ne se rattachent au bergsonisme que par suite d'un malentendu.

Par contre, l'énorme succès du freudisme en psychologie a été, certes, facilité grâce à l'influence bergsonienne, encore que Bergson soit loin d'accepter toutes les idées de Freud et de ses disciples. Bergson a fait ressortir que la vie de notre conscience est tout entière qualitative. Un sentiment n'est pas mesurable. Il évolue sans cesse, se mêle étroitement à tous les autres sentiments de la conscience et leur apporte sa coloration propre. Plaisir et douleur ne sont pas des états séparés l'un de l'autre. Ils se mêlent en notre moi. La conscience proprement dite n'est qu'un tout petit point lumineux au milieu de l'immense champ inconscient, où repose tout ce qui, en nous, semble être oublié, où viennent se cacher tous les instincts obscurs. C'est justement à l'étude de cette pénombre, de cet inconscient que travaillent tous les psychanalistes.

Les meilleurs écrivains de la littérature contemporaine paraissent également se rattacher au mouvement bergsonien. Le plus grand romancier de notre époque, Marcel Proust, a été imprégné des livres de Bergson et n'a fait guère autre chose, dans un certain sens, qu'appliquer le bergsonisme à la littérature.

On peut deviner, d'autre part, dans quel sens Bergson pourrait établir cette « morale », annoncée par lui depuis si longtemps et qu'il n'a pas encore publiée. Les théories de l'*Evolution créatrice* trouveraient leur prolongement naturel dans des spéculations sur la mutabilité des idées morales. D'autre part, le philosophe fera nécessairement une large place à la liberté humaine, qu'il a définie et approfondie dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. L'homme agit librement, d'après lui, lorsque brisant la croûte extérieure faite d'habitudes, de sentiments tout faits, de mobiles superficiels, il entre véritablement au plus profond de son moi. Il agit alors

en intéressant à son acte *tous* les éléments réels de sa personnalité. C'est ce que nous appelons agir en pleine conscience. L'acte libre n'est pas déterminé nécessairement par ses antécédents; il en est la suite. Il en sort comme la fleur du bourgeon.

L'acte libre pourrait aussi, mais avec quelques réserves, se rapprocher de celui qu'André Gide appelle l'acte gratuit.

Bergson est encore un des seuls philosophes de notre temps qui nous ait donné une conception originale de l'esthétique. Elle figure dans *Le Rire*. La plupart des artistes contemporains s'en sont inspirés plus ou moins consciemment. Un critique comme Thibaudet a pu retrouver chez un intellectualiste comme Paul Valéry une esthétique bergsonienne. Ce que recherche l'artiste, selon Bergson, c'est toujours au delà des apparences, c'est-à-dire des sentiments tout faits, des habitudes, des conventions, la réalité qui est à l'intérieur des choses et de la conscience.

Ainsi la philosophie bergsonienne se développe dans les domaines les plus différents. Dans chacun d'eux, nous retrouvons, sous des aspects divers, les mêmes thèmes essentiels, la recherche du même but, qui est réalité, vie, conscience, intuition, art, liberté.

Henri Bergson est né à Paris le 18 octobre 1859. Il fit ses études au lycée Condorcet. Il entra en 1878 à l'Ecole Normale Supérieure. L'avenir devait montrer qu'en devenant philosophe, Bergson ne désertait pas les sciences.

Il quitta l'Ecole en 1881, agrégé de philosophie. Il prit un poste de professeur et fit se débuts au lycée d'Angers. En 1883, il passe au lycée Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand où il reste cinq ans. Dans cette ville il remporte les plus grands succès avec ses conférences sur *le Rire* et son discours de distribution de prix sur *la Politesse*. Il est nommé à Paris en 1889, au moment où il soutient ses thèses. C'est au cours de cette année qu'il fait paraître un livre dont le titre est tout un programme : *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, suivi en 1896 de *Matière et Mémoire* et en 1907 de *l'Evolution créatrice*. Dans ces deux ouvrages, se développent trois grands aspects de la philosophie : Retour de la conscience sur elle-même pour se saisir dans sa pureté, effort poétique de l'esprit pour ne pas être prisonnier de sa spiritualité et pour inventer des moyens de s'exprimer, nécessité de connaître dans ses plus récentes hypothèses cette science créatrice de concepts à travers lesquels nous pensons l'univers.

A Paris, il enseigne d'abord au collège Rollin, puis au lycée Henri-IV. De 1897 à 1900, il est maître de conférences à l'Ecole Normale Supérieure, qu'il quitte pour le Collège de France.

Henri Bergson fut professeur au Collège de France jusqu'en 1921, mais en 1914 Edouard Le Roy le suppléant, sa carrière universitaire s'achève à la veille de la guerre. Ses conférences ont eu un immense retentissement philosophique et mondain. La salle était prise d'assaut bien avant l'heure et, quoique l'enseignement fût libre, il fallut réserver quelques bancs aux étudiants.

Depuis 1901, Bergson est membre de l'Académie des Sciences morales; l'Académie française l'accueillit en 1914. Il succédait à Emile Ollivier. Dans son discours de réception, il établit sur le thème « intelligence française-instinct allemand » (qui reposait sur sa philosophie), un parallèle osé entre la France et l'Allemagne.

Pendant le terrible conflit, il va parler en Espagne et deux fois, en 1917 et 1918, aux Etats-Unis. Après la guerre, lorsque la Société des Nations nomme un Comité de Coopération Intellectuelle, de douze membres, on lui donne la présidence et il la garde jusqu'en 1925.

En 1928, Bergson reçoit le prix Nobel. Il est au sommet de la gloire, les plus grands honneurs lui ont été décernés.

L. P.-Q.

BIBLIOGRAPHIE. — Livres : *Quid Aristoteles de loco senserit* (1889), thèse de doctorat (*Alcan*). — *Essai sur les données immédiates de la Conscience* (1889), thèse de doctorat (*Alcan*). — *Matière et Mémoire.* Essai sur la relation du corps à l'esprit (1897). Nouvelle introduction de 1910 (*Alcan*). — *Le Rire.* Essai sur la signification du comique (1900). — *L'Evolution créatrice* (1907) (*Alcan*). — *L'Energie spirituelle.* Essai et conférences (1919) (*Alcan*). — *Durée et Simultanéité.* A propos de la théorie d'Einstein (1922, 2e édition, 1923, avec trois appendices) (*Alcan*).

Mélanges : *La Spécialité*, discours prononcé à la distribution des prix du Lycée d'Angers (août 1882). — *Le Rire : de quoi rit-on? Pourquoi rit-on?* Conférence prononcée à Clermont-Ferrand et publiée dans le *Moniteur du Puy-de-Dôme* (février 1884). — *Extraits de Lucrèce* (1884), édités chez Delagrave. — *La Politesse*, discours prononcé le 5 août 1885 à la distribution des prix du Lycée de Clermont-Ferrand. — *De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme*, article publié dans la Revue Philosophique. — *Le Bon Sens et les études classiques*, discours prononcé à la distribution des prix du Concours Général, 1895. — *Principes de métaphysique et de psychologie d'après M. Paul Janet.* Revue Philosophique, novembre 1897. — *Notes sur l'origine psychologique de notre croyance à la loi de causalité*, communication au congrès de Philosophie de 1900, publiée dans la Revue de Métaphysique et Morale, septembre 1900. — *Le Rêve* (mars 1901), conférence reproduite dans l'*Energie Spirituelle*. — *Le Parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive.* Bulletin de la Société Française de Philosophie, séance du 2 mai 1901. — *L'Effort Intellectuel*, étude parue dans la Revue Philosophique de janvier 1902 et recueillie dans l'*Energie Spirituelle*. — *Remarques sur la place et le caractère de la philosophie dans l'enseignement secondaire.* Bulletin de la Société française de philosophie, séance du 18 décembre 1902. — *Introduction à la Métaphysique.* Revue de Métaphysique et de Morale, janvier 1903. — *Remarques sur la notion de liberté morale.* Bulletin de la Société française de philosophie, séance du 26 février 1903. — *Remarques à propos de la philosophie sociale de Cournot.* Bulletin de la Société française de philosophie, août 1903. — *Le Paralogisme psycho-physiologiste*, mémoire lu au Congrès de philosophie de Genève en 1904, et reproduit dans l'*Energie Spirituelle*. — *Vocabulaire*

technique et critique de la philosophie, publié sous la direction de A. Lalande, chez Colin (1902-1922). Observations aux termes : Immédiat, Inconnaissable, Intuition, etc. — *Notice sur la vie et les œuvres de M. Félix Revaisson-Mollien*. Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques (février 1904). — *Préface de psychologie rationnelle de M. Lubac*. Paris, Alcan, 1904. — *Lettre au directeur de la Revue philosophique sur sa relation à James Ward et William James*, publiée dans la Revue Philosophique du 10 juillet 1905. — *Remarques sur la théorie de la Perception*. Bulletin de la Société française de philosophie, mars 1905. — *Rapport sur le concours pour le prix Bordin ayant pour sujet Maine de Biran et sa place dans la philosophie moderne*. Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques (janvier 1906). — *Sur l'Evolution créatrice*. Revue du Mois, septembre 1907. — *A propos de l'Evolution de l'intelligence géométrique*, réponse à un article d'Emile Borel. Revue de Métaphysique et de Morale, 1908. — *De l'influence de la philosophie sur les élèves des lycées*. Bulletin de la Société française de philosophie, janvier 1908. — *Réponse à une enquête sur la Question religieuse*, éditée par Frédéric Charpin, Paris, 1908. — *Rapport sur le concours pour le prix Le Dissez de Penanrum*. Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, tome XXVI, p. 771, 1909. — *Remarques sur l'organisation des congrès de philosophie*. Bulletin de la Société française de philosophie, janvier 1909. — *Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, article paru dans la Revue Philosophique, décembre 1908 et recueilli dans l'*Energie Spirituelle*. — *Préface aux pages choisies de G. Tarde*, publiée dans la collection « les Grands Philosophes », Paris, Michaud, 1909. — *Remarques sur l'inconscient dans la vie mentale*, présentées à la Société française de Philosophie, le 25 novembre 1909. — *A propos d'un article de M. W. B. Pitkin intitulé « James and Bergson »*. Journal of philosophy, psychology and scientific methods, 7 juillet 1910. — *Intuition philosophique*, conférence faite au Congrès de philosophie de Bologne et publiée dans la Revue de Métaphysique et de Morale, avril 1911. — *La Perception du changement*, conférences faites à l'Université de Birmingham le 29 mai 1911 et publiées dans l'*Energie Spirituelle*. — *Préface à la traduction française du pragmatisme de William James*. Paris, Flammarion, 1911. — *Lettre au P. de Tonquédec à propos de l'Evolution créatrice*, du 12 mai 1908 et du 20 février 1912. — *L'Ame et le Corps*, conférence faite le 28 avril 1912 et reproduite dans l'*Energie Spirituelle*. — *Fantômes de vivants et recherches psychiques*, conférence faite à Londres le 28 mai 1913 et reproduite dans l'*Energie Spirituelle*. — *La Philosophie de Claude Bernard*, discours prononcé au Collège de France le 30 décembre 1913 et publié dans le *Henri Bergson* de Jacques Chevalier (Les Quarante, Paris, Georges Servant, 1928). — *La Signification de la guerre*, brochure publiée chez Bloud en 1915. — *La Philosophie*, publiée dans la collection « La Science française », chez Larousse, Paris, 1915. — *Lettre de M. Bergson à Harald Höffding*, citée en appendice du livre de Harald Höffding sur la Philosophie de

Bergson. Paris, Alcan, 1916. — *Discours prononcé lors de sa réception à l'Académie française* le 24 janvier 1918 (*Journal Officiel* du 26 janvier 1918). — *Remarques sur la théorie de la relativité*. Bulletin de la Société française de philosophie, séance du 6 avril 1922. — *Les Temps fictifs et le temps réel*. Revue de Philosophie, 1924.

LA DUREE CONCRETE

L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car, de tous les autres objets, nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément. Que constatons-nous alors? Quel est, dans ce cas privilégié, le sens précis du mot « exister »? Rappelons ici, en deux mots, les conclusions d'un travail antérieur.

Je constate d'abord que je passe d'état en état. J'ai chaud ou j'ai froid, je suis gai ou je suis triste, je travaille ou je ne fais rien, je regarde ce qui m'entoure ou je pense à autre chose. Sensations, sentiment, volitions, représentations, voilà les modifications entre lesquelles mon existence se partage et qui la colorent tour à tour. Je change donc sans cesse. Mais ce n'est pas assez dire. Le changement est bien plus radical qu'on ne le croirait d'abord.

Je parle en effet de chacun de mes états comme s'il formait un bloc. Je dis bien que je change, mais le changement m'a l'air de résider dans le passage d'un état à l'état suivant : de chaque état, pris à part, j'aime à croire qu'il reste ce qu'il est pendant tout le temps qu'il se produit. Pourtant, un léger effort d'attention me révélerait qu'il n'y a pas d'affection, pas de représentation, pas de volition qui ne se modifie à tout moment; si un état d'âme cessait de varier, sa durée cesserait de couler. Prenons le plus stable des états internes, la perception visuelle d'un objet

extérieur immobile. L'objet a beau rester le même, j'ai beau le regarder du même côté, sous le même angle, au même jour : la vision que j'ai n'en diffère pas moins de celle que je viens d'avoir, quand ce ne serait que parce qu'elle a vieilli d'un instant. Ma mémoire est là, qui pousse quelque chose de ce passé dans ce présent. Mon état d'âme, en avançant sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse; il fait, pour ainsi dire, boule de neige avec lui-même. A plus forte raison en est-il ainsi des états plus profondément intérieurs, sensations, affections, désirs, etc., qui ne correspondent pas, comme une simple perception visuelle, à un objet extérieur invariable. Mais il est commode de ne pas faire attention à ce changement ininterrompu, et de ne le remarquer que lorsqu'il devient assez gros pour imprimer au corps une nouvelle attitude, à l'attention une direction nouvelle. A ce moment précis on trouve qu'on a changé d'état. La vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui-même est déjà du changement.

C'est dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état. Si l'état qui « reste le même » est plus varié qu'on ne le croit, inversement le passage d'un état à un autre ressemble plus qu'on ne se l'imagine à un même état qui se prolonge; la transition est continue. Mais, précisément parce que nous fermons les yeux sur l'incessante variation de chaque état psychologique, nous sommes obligés, quand la variation est devenue si considérable qu'elle s'impose à notre attention, de parler comme si un nouvel état s'était juxtaposé au précédent. De celui-ci nous supposons qu'il demeure invariable à son tour, et ainsi de suite indéfiniment. L'apparente discontinuité de la vie psychologique tient donc à ce que notre attention se fixe sur elle par une série d'actes discontinus : où il n'y a qu'une pente douce, nous croyons apercevoir, en suivant la ligne brisée de nos actes d'attention, les marches d'un escalier. Il est vrai que notre vie psychologique est pleine d'imprévu. Mille incidents surgissent, qui semblent trancher sur ce qui les précède, ne point se rattacher à ce qui les suit. Mais la discontinuité de leurs apparitions se détache sur la continuité d'un fond où ils se dessinent et auquel ils doivent les intervalles mêmes qui les séparent : ce sont les coups de timbale qui éclatent de loin en loin dans la symphonie. Notre attention se fixe sur eux parce qu'ils l'intéressent davantage, mais chacun d'eux est porté par la masse fluide de notre existence psychologique tout entière. Chacun d'eux n'est que le point le mieux éclairé d'une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné. C'est cette zone entière qui constitue, en réalité, notre état. Or, des états ainsi définis on peut dire qu'ils ne sont pas des éléments distincts. Ils se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin.

Mais, comme notre attention les a distingués et séparés artificiellement, elle est bien obligée de les réunir ensuite par un lien artificiel. Elle imagine ainsi un moi amorphe, indifférent, immuable, sur lequel défileraient ou s'enfileraient les états psychologiques qu'elle a érigés en entités indépendantes. Où il y a une fluidité de nuances fuyantes qui empiètent les unes sur les autres, elle aperçoit des couleurs tranchées, et pour ainsi dire solides, qui se juxtaposent comme les perles variées d'un collier : force lui est de supposer alors un fil, non moins solide, qui retiendrait les perles ensemble. Mais si ce substrat incolore est sans cesse coloré par ce qui le recouvre, il est pour nous, dans son indétermination, comme s'il n'existait pas. Or, nous ne

percevons précisément que du coloré, c'est-à-dire des états psychologiques. A vrai dire, ce « substrat » n'est pas une réalité; c'est, pour notre conscience, un simple signe destiné à lui rappeler sans cesse le caractère artificiel de l'opération par laquelle l'attention juxtapose un état à un état, là où il y a une continuité qui se déroule. Si notre existence se composait d'états séparés, dont un « moi » impassible eût à faire la synthèse, il n'y aurait pas pour nous de durée. Car un moi qui ne change pas ne dure pas, et un état psychologique qui reste indentique à lui-même tant qu'il n'est pas remplacé par l'état suivant ne dure pas davantage. On aura beau, dès lors, aligner ces états les uns à côté des autres sur le « moi » qui les soutient, jamais ces solides enfilés sur du solide ne feront de la durée qui coule. La vérité est qu'on obtient ainsi une imitation artificielle de la vie intérieure, un équivalent statique qui se prêtera mieux aux exigences de la logique et du langage, précisément parce qu'on en aura éliminé le temps réel. Mais quant à la vie psychologique, telle qu'elle se déroule sous les symboles qui la recouvrent, on s'aperçoit sans peine que le temps en est l'étoffe même.

Il n'y a d'ailleurs pas d'étoffe plus résistante ni plus substantielle. Car notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant : il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. Du moment que le passé s'accroît sans cesse, indéfiniment aussi il se conserve. La mémoire, comme nous avons essayé de le prouver (1), n'est pas une faculté de classer des souvenirs dans un tiroir ou de les inscrire sur un registre. Il n'y a pas de registre, pas de tiroir, il n'y a même pas ici, à proprement parler, une faculté, car une faculté s'exerce par intermittences, quand elle veut ou quand elle peut, tandis que l'amoncellement du passé sur le passé se poursuit sans trêve. En réalité, le passé se conserve de lui-même, automatiquement. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant : ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre première enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors. Le mécanisme cérébral est précisément fait pour en refouler la presque totalité dans l'inconscient et pour n'introduire dans la conscience que ce qui est de nature à éclairer la situation présente, à aider l'action qui se prépare, à donner enfin un travail utile. Tout au plus des souvenirs de luxe arrivent-ils, par la porte entre-bâillée, à passer en contrebande. Ceux-là, messagers de l'inconscient, nous avertissent de ce que nous traînons derrière nous sans le savoir. Mais, lors même que nous n'en aurions pas l'idée distincte, nous sentirions vaguement que notre passé nous reste présent. Que sommes-nous, en effet, qu'est-ce que notre caractère, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions prénatales? Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé; mais c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons. Notre passé se manifeste donc intégralement à nous par sa poussée et sous forme de tendance, quoiqu'une faible part seulement en devienne représentation.

De cette survivance du passé résulte l'impossibilité, pour

(1) *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, chap. II et III.

une conscience, de traverser deux fois le même état. Les circonstances ont beau être les mêmes, ce n'est plus sur la même personne qu'elles agissent, puisqu'elles la prennent à un nouveau moment de son histoire. Notre personnalité, qui se bâtit à chaque instant avec de l'expérience accumulée, change sans cesse. En changeant, elle empêche un état, fût-il identique à lui-même en surface, de se répéter jamais en profondeur. C'est pourquoi notre durée est irréversible. Nous ne saurions en revivre une parcelle, car il faudrait commencer par effacer le souvenir de tout ce qui a suivi. Nous pourrions, à la rigueur, rayer ce souvenir de notre intelligence, mais non pas de notre volonté.

Ainsi notre personnalité pousse, grandit, mûrit sans cesse. Chacun de ses moments est du nouveau qui s'ajoute à ce qui était auparavant. Allons plus loin : ce n'est pas seulement du nouveau, mais de l'imprévisible. Sans doute mon état actuel s'explique par ce qui était en moi et par ce qui agissait sur moi tout à l'heure. Je n'y trouverais pas d'autres éléments en l'analysant. Mais une intelligence, même surhumaine, n'eût pu prévoir la forme simple, indivisible, qui donne à ces éléments tout abstraits leur organisation concrète. Car prévoir consiste à projeter dans l'avenir ce qu'on a perçu dans le passé, ou à se représenter pour plus tard un nouvel assemblage, dans un autre ordre, des éléments déjà perçus. Mais ce qui n'a jamais été perçu, et ce qui est en même temps simple, est nécessairement imprévisible. Or, tel est le cas de chacun de nos états, envisagé comme un moment d'une histoire qui se déroule : il est simple, et il ne peut pas avoir été déjà perçu, puisqu'il concentre dans son indivisibilité tout le perçu avec, en plus, ce que le présent y ajoute. C'est un moment original d'une non moins originale histoire.

Le portrait achevé s'explique par la physionomie du modèle, par la nature de l'artiste, par les couleurs délayées sur la palette; mais, même avec la connaissance de ce qui l'explique, personne, pas même l'artiste, n'eût pu prévoir exactement ce que serait le portrait, car le prédire eût été le produire avant qu'il fût produit, hypothèse absurde qui se détruit elle-même. Ainsi pour les moments de notre vie, dont nous sommes les artisans. Chacun d'eux est une espèce de création. Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tout cas se modifie, sous l'influence même des œuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes. Cette création de soi par soi est d'autant plus complète, d'ailleurs, qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait. Car la raison ne procède pas ici comme en géométrie, où les prémisses sont données une fois pour toutes, impersonnelles, et où une conclusion impersonnelle s'impose. Ici, au contraire, les mêmes raisons pourront dicter à des personnes différentes, ou à la même personne à des moments différents, des actes profondément différents, quoique également raisonnables. A vrai dire, ce ne sont pas tout à fait les mêmes raisons, puisque ce ne sont pas celles de la même personne, ni du même moment. C'est pourquoi l'on ne peut pas opérer sur elles *in abstracto*, du dehors, comme en géométrie, ni résoudre pour autrui les problèmes que la vie lui pose. A chacun de les résoudre du dedans, pour son compte. Mais nous n'avons pas à approfondir ce point. Nous cherchons

seulement quel sens précis notre conscience donne au mot « exister », et nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. En dirait-on autant de l'existence en général?

(*L'évolution créatrice*, p. 1-8, Alcan.)

L'INTELLIGENCE ET L'INSTINCT

Si l'instinct est, par excellence, la faculté d'utiliser un instrument naturel organisé, il doit envelopper la connaissance innée (virtuelle ou inconsciente, il est vrai) et de cet instrument et de l'objet auquel il s'applique. L'instinct est donc la connaissance innée d'une chose. Mais l'intelligence est la faculté de fabriquer des instruments inorganisés, c'est-à-dire artificiels. Si, par elle, la nature renonce à doter l'être vivant de l'instrument qui lui servira, c'est pour que l'être vivant puisse, selon les circonstances, varier sa fabrication. La fonction essentielle de l'intelligence sera donc de démêler, dans des circonstances quelconques, le moyen de se tirer d'affaire. Elle cherchera ce qui peut le mieux servir, c'est-à-dire s'insérer dans le cadre proposé. Elle portera essentiellement sur les relations entre la situation donnée et les moyens de l'utiliser. Ce qu'elle aura donc d'inné, c'est la tendance à établir des rapports, et cette tendance implique la connaissance naturelle de certaines relations très générales, véritable étoffe que l'activité propre à chaque intelligence taillera en relations plus particulières. Là où l'activité est orientée vers la fabrication, la connaissance porte donc nécessairement sur des rapports. Mais cette connaissance toute formelle de l'intelligence a sur la connaissance matérielle de l'instinct un incalculable avantage. Une forme, justement parce qu'elle est vide, peut être remplie tour à tour, à volonté, par un nombre indéfini de choses, même par celles qui ne servent à rien. De sorte qu'une connaissance formelle ne se limite pas à ce qui est pratiquement utile, encore que ce soit en vue de l'utilité pratique qu'elle a fait son apparition dans le monde. Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même.

Il se dépassera cependant moins qu'il ne le voudrait, moins aussi qu'il ne s'imagine le faire. Le caractère purement formel de l'intelligence la prive du lest dont elle aurait besoin pour se poser sur les objets qui seraient du plus puissant intérêt pour la spéculation. L'instinct, au contraire, aurait la matérialité voulue, mais il est incapable d'aller chercher son objet aussi loin : il ne spécule pas. Nous touchons au point qui intéresse le plus notre présente recherche. La différence que nous allons signaler entre l'instinct et l'intelligence est celle que toute notre analyse tendait à dégager. Nous la formulerions ainsi : *Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait; mais il ne les cherchera jamais...*

Toutes nos analyses nous ramènent à cette conclusion. Mais point n'était besoin d'entrer dans d'aussi longs détails sur le mécanisme du travail intellectuel : il suffirait d'en considérer les résultats. On verrait que l'intelligence, si habile à manipuler l'inerte, étale sa maladresse dès qu'elle touche au vivant. Qu'il s'agisse de traiter la vie du corps ou celle de l'esprit, elle procède avec la rigueur, la raideur et la brutalité d'un instrument qui n'était pas destiné à un pareil usage. L'histoire de l'hygiène et de la pédagogie en

dirait long à cet égard. Quand on songe à l'intérêt capital, pressant et constant, que nous avons à conserver nos corps et à élever nos âmes, aux facilités spéciales qui sont données ici à chacun pour expérimenter sans cesse sur lui-même et sur autrui, au dommage palpable par lequel se manifeste et se paie la défectuosité d'une pratique médicale ou pédagogique, on demeure confondu de la grossièreté et surtout de la persistance des erreurs. Aisément on en découvrirait l'origine dans notre obstination à traiter le vivant comme l'inerte et à penser toute réalité, si fluide soit-elle, sous forme de solide définitivement arrêté. Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort. *L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.*

C'est sur la forme même de la vie, au contraire, qu'est moulé l'instinct. Tandis que l'intelligence traite toutes choses mécaniquement, l'instinct procède, si l'on peut parler ainsi, organiquement. Si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, si nous savions l'interroger et s'il pouvait répondre, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie. Car il ne fait que continuer le travail par lequel la vie organise la matière, à tel point que nous ne saurions dire, comme on l'a montré bien souvent, où l'organisation finit et où l'instinct commence. Quand le petit poulet brise sa coquille d'un coup de bec, il agit par instinct, et pourtant il se borne à suivre le mouvement qui l'a porté à travers la vie embryonnaire. Inversement, au cours de la vie embryonnaire elle-même (surtout lorsque l'embryon vit librement sous forme de larve) bien des démarches s'accomplissent qu'il faut rapporter à l'instinct. Les plus essentiels d'entre les instincts primaires sont donc réellement des processus vitaux. La conscience virtuelle qui les accompagne ne s'actualise le plus souvent que dans la phase initiale de l'acte et laisse le reste du processus s'accomplir tout seul. Elle n'aurait qu'à s'épanouir plus largement, puis à s'approfondir complètement, pour coïncider avec la force génératrice de la vie.

Quand on voit dans un corps vivant, des milliers de cellules travailler ensemble à un but commun, se partager la tâche, vivre chacune pour soi en même temps que pour les autres, se conserver, se nourrir, se reproduire, répondre aux menaces de danger par des réactions défensives appropriées, comment ne pas penser à autant d'instincts ? Et pourtant ce sont là des fonctions naturelles de la cellule, les éléments constitutifs de sa vitalité. Réciproquement, quand on voit les abeilles d'une ruche former un système si étroitement organisé qu'aucun des individus ne peut vivre isolé au delà d'un certain temps, même si on lui fournit le logement et la nourriture, comment ne pas reconnaître que la ruche est réellement, et non pas métaphoriquement, un organisme unique, dont chaque abeille est une cellule unie aux autres par d'invisibles liens ? L'instinct qui anime l'abeille se confond donc avec la force dont la cellule est animée, ou ne fait que la prolonger. Dans des cas extrêmes comme celui-ci, il coïncide avec le travail d'organisation.

Certes, il y a bien des degrés de perfection dans le même instinct. Entre le bourdon et l'abeille, par exemple, la distance est grande, et l'on passerait de l'un à l'autre par une foule d'intermédiaires, qui correspondent à autant de complications de la vie sociale. Mais la même diversité se retrouverait dans le fonctionnement d'éléments histologiques appartenant à des tissus différents, plus ou moins apparentés les uns aux autres. Dans les deux cas, il y a

des variations multiples exécutées sur un même thème. La constance du thème n'en est pas moins manifeste, et les variations ne font que l'adapter à la diversité des circonstances.

Or, dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse des instincts de l'animal ou des propriétés vitales de la cellule, la même science et la même ignorance se manifestent. Les choses se passent comme si la cellule connaissait des autres cellules ce qui l'intéresse, l'animal des autres animaux ce qu'il pourra utiliser, tout le reste demeurant dans l'ombre. Il semble que la vie, dès qu'elle s'est contractée en une espèce déterminée, perde contact avec le reste d'elle-même, sauf cependant sur un ou deux points qui intéressent l'espèce qui vient de naître. Comment ne pas voir que la vie procède ici comme la conscience en général, comme la mémoire? Nous traînons derrière nous, sans nous en apercevoir, la totalité de notre passé : mais notre mémoire ne verse dans le présent que les deux ou trois souvenirs qui compléteront par quelque côté notre situation actuelle. La connaissance instinctive qu'une espèce possède d'une autre espèce sur un certain point particulier a donc sa racine dans l'unité même de la vie, qui est, pour employer l'expression d'un philosophe ancien, un tout sympathique à lui-même. Il est impossible de considérer certains instincts spéciaux de l'animal et de la plante, évidemment nés dans des circonstances extraordinaires, sans les rapprocher de ces souvenirs, en apparence oubliés, qui jaillissent tout à coup sous la pression d'un besoin urgent.

Sans doute, une foule d'instincts secondaires, et bien des modalités de l'instinct primaire, comportent une explication scientifique. Pourtant il est douteux que la science, avec ses procédés d'explication actuels, arrive jamais à analyser l'instinct complètement. La raison en est qu'instinct et intelligence sont deux développements divergents d'un même principe qui, dans un cas, reste intérieur à lui-même, dans l'autre cas s'extériorise et s'absorbe dans l'utilisation de la matière brute : cette divergence continue témoigne d'une incompatibilité radicale et de l'impossibilité pour l'intelligence de résorber l'instinct. Ce qu'il y a d'essentiel dans l'instinct ne saurait s'exprimer en termes intellectuels, ni par conséquent s'analyser.

(*L'évolution créatrice*, p. 163 et suiv., Alcan.)

L'ART

Quel est l'objet de l'art? Si la réalité venait frapper directement nos sens et notre conscience, si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-mêmes, je crois bien que l'art serait inutile, ou plutôt que nous serions tous artistes, car notre âme vibrerait alors continuellement à l'unisson de la nature. Nos yeux aidés de notre mémoire découperaient dans l'espace et fixeraient dans le temps des tableaux inimitables. Notre regard saisirait au passage, sculptés dans le marbre vivant du corps humain, des fragments de statue aussi beaux que ceux de la statuaire antique. Nous entendrions chanter au fond de nos âmes, comme une musique quelquefois gaie, plus souvent plaintive, toujours originale, la mélodie ininterrompue de notre vie intérieure. Tout cela est autour de nous, tout cela est en nous, et pourtant rien de tout cela n'est perçu par nous distinctement. Entre la nature et nous, que dis-je? entre nous et notre propre conscience, un voile s'interpose,

voile épais pour le commun des hommes, voile léger, presque transparent, pour l'artiste et le poète. Quelle fée a tissé ce voile? Fut-ce par malice ou par amitié? Il fallait vivre, et la vie exige que nous appréhendions les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins. Vivre consiste à agir. Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impression utile pour y répondre par des réactions appropriées : les autres impressions doivent s'obscurcir ou ne nous arriver que confusément. Je regarde et je crois voir, j'écoute et je crois entendre, je m'étudie et je crois lire dans le fond de mon cœur. Mais ce que je vois et ce que j'entends du monde extérieur, c'est simplement ce que mes sens en extraient pour éclairer ma conduite : ce que je connais de moi-même, c'est ce qui affleure à la surface, ce qui prend part à l'action. Mes sens et ma conscience ne me livrent donc de la réalité qu'une simplification pratique. Dans la vision qu'ils me donnent des choses et de moi-même, les différences inutiles à l'homme sont effacées, les ressemblances utiles à l'homme sont accentuées, des routes me sont tracées à l'avance où mon action s'engagera. Ces routes sont celles où l'humanité entière a passé avant moi. Les choses ont été classées en vue du parti que j'en pourrai tirer. Et c'est cette classification que j'aperçois, beaucoup plus que la couleur et la forme des choses. Sans doute l'homme est déjà très supérieur à l'animal sur ce point. Il est peu probable que l'œil du loup fasse une différence entre le chevreau et l'agneau; ce sont là, pour le loup, deux proies identiques, étant également faciles à saisir, également bonnes à dévorer. Nous faisons, nous, une différence entre la chèvre et le mouton; mais distinguons-nous une chèvre d'une chèvre, un mouton d'un mouton? L'individualité des choses et des êtres nous échappe toutes les fois qu'il ne nous est pas matériellement utile de l'apercevoir. Et là même où nous la remarquons, (comme lorsque nous distinguons un homme d'un autre homme), ce n'est pas l'individualité même que notre œil saisit, c'est-à-dire une certaine harmonie tout à fait originale de formes et de couleurs, mais seulement un ou deux traits qui faciliteront la reconnaissance pratique.

Enfin, pour tout dire, nous ne voyons pas les choses mêmes; nous nous bornons, le plus souvent, à lire des étiquettes collées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots (à l'exception des noms propres) désignent tous des genres. Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et nous, et en masquerait la forme à nos yeux si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même. Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originalement vécu. Quand nous éprouvons de l'amour ou de la haine, quand nous nous sentons joyeux ou tristes, est-ce bien notre sentiment lui-même qui arrive à notre conscience avec les mille nuances fugitives et les mille résonances profondes qui en font quelque chose d'absolument nôtre? Nous serions alors tous romanciers, tous poètes, tous musiciens. Mais, le plus souvent, nous n'apercevons de notre état d'âme que son déploiement extérieur. Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes. Ainsi, jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos où

notre force se mesure utilement avec d'autres forces; et fascinés par l'action, attirés par elle, pour notre plus grand bien, sur le terrain qu'elle s'est choisi, nous vivons dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes. Mais de loin en loin, par distraction, la nature suscite des âmes plus détachées de la vie. Je ne parle pas de ce détachement voulu, raisonné, systématique, qui est œuvre de réflexion et de philosophie. Je parle d'un détachement naturel, inné à la structure du sens ou de la conscience, et qui se manifeste tout de suite par une manière virginale, en quelque sorte, de voir, d'entendre ou de penser. Si ce détachement était complet, si l'âme n'adhérait plus à l'action par aucune de ses perceptions, elle serait l'âme d'un artiste comme le monde n'en a point vu encore. Elle excellerait dans tous les arts à la fois, ou plutôt elle les fondrait tous en un seul. Elle apercevrait toutes choses dans leur pureté originelle, aussi bien les formes, les couleurs et les sons du monde matériel que les plus subtils mouvements de la vie intérieure. Mais c'est trop demander à la nature. Pour ceux mêmes d'entre nous qu'elle a faits artistes, c'est accidentellement, et d'un seul côté, qu'elle a soulevé le voile. C'est dans une direction seulement qu'elle a oublié d'attacher la perception au besoin. Et comme chaque direction correspond à ce que nous appelons un sens, c'est par un de ses sens, et par ce sens seulement, que l'artiste est ordinairement voué à l'art. De là, à l'origine, la diversité des arts. De là aussi la spécialité des prédispositions. Celui-ci s'attachera aux couleurs et aux formes, et comme il aime la couleur pour la couleur, la forme pour la forme, comme il les perçoit pour elles et non pour lui, c'est la vie intérieure des choses qu'il verra transparaître à travers leurs formes

et leurs couleurs. Il la fera entrer peu à peu dans notre perception d'abord déconcertée. Pour un moment au moins, il nous détachera des préjugés de forme et de couleur qui s'interposaient entre notre œil et la réalité. Et il réalisera ainsi la plus haute ambition de l'art, qui est ici de nous révéler la nature. — D'autres se replieront sur eux-mêmes. Sous les mille actions naissantes qui dessinent au dehors un sentiment, derrière le mot banal et social qui exprime et recouvre un état d'âme individuel, c'est le sentiment, c'est l'état d'âme qu'ils iront chercher simple et pur. Et pour nous induire à tenter le même effort sur nous-mêmes, ils s'ingénieront à nous faire voir quelque chose de ce qu'ils auront vu : par des arrangements rythmés de mots, qui arrivent ainsi à s'organiser ensemble et à s'animer d'une vie originale, ils nous disent, ou plutôt ils nous suggèrent, des choses que le langage n'était pas fait pour exprimer. — D'autres creuseront plus profondément encore. Sous ces joies et ces tristesses qui peuvent à la rigueur se traduire en paroles, ils saisiront quelque chose qui n'a plus rien de commun avec la parole, certains rythmes de la vie et de la respiration qui sont plus intérieurs à l'homme que ses sentiments les plus intérieurs, étant la loi vivante, variable avec chaque personne, de sa dépression et de son exaltation, de ses regrets et de ses espérances. En dégageant, en accentuant cette musique, ils l'imposeront à notre attention : ils feront que nous tous y insérerons involontairement nous-mêmes, comme des passants qui entrent dans une danse. Et par là ils nous amèneront à ébranler aussi, tout au fond de nous, quelque chose qui attendait le moment de vibrer. Ainsi, qu'il soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement

acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité, pour nous mettre face à face avec la réalité même. C'est d'un malentendu sur ce point qu'est né le débat entre le réalisme et l'idéalisme dans l'art. L'art n'est sûrement qu'une vision plus directe de la réalité. Mais cette pureté de perception implique une rupture avec la convention utile, un désintéressement inné et spécialement localisé du sens ou de la conscience, enfin une certaine immatérialité de vie. qui est ce qu'on a toujours appelé de l'idéalisme. De sorte qu'on pourrait dire, sans jouer aucunement sur le sens des mots, que le réalisme est dans l'œuvre quand l'idéalisme est dans l'âme, et que c'est à force d'idéalité seulement qu'on reprend contact avec la réalité.

(*Le rire*, p. 153-161, Alcan.)

PIERRE JANET

né en 1859

L'élégance et la simplicité dans la discussion ne sont pas un trait fort commun chez les grands médecins, l'hérédité de Diafoirus pèse encore lourdement sur la médecine et même sur la psychiâtrie : on n'en est que plus à l'aise pour admirer la dialectique du professeur Janet, dialectique d'autant plus séduisante qu'elle est pleine de bonhomie et que c'est au moment où elle écrase l'adversaire qu'elle reconnait le plus éloquemment ses mérites extérieurs. Parmi les philosophes et psychiâtres contemporains, M. Janet est assurément l'un des meilleurs professeurs; son cours clair, aussi dégagé que possible du langage technique, où l'information n'abolit jamais la curiosité et le sens critique, voire l'humour, est, par sa forme même, d'un incontestable attrait. Ce mérite, chez M. Janet, n'exclut pas les autres, mais il est si éclatant qu'il faut le noter d'abord.

Dans l'œuvre considérable de l'éminent psychologue, il y a un certain nombre de principes auxquels il se réfère constamment pour en tirer des conséquences — il est vrai infiniment variées, — toujours avec une logique rigoureuse.

Le premier de ces principes peut être exprimé par cette définition de la psychologie : « C'est la science de la conduite. Qu'est-ce que la conduite? C'est un ensemble de mouvements faits avec notre corps matériel, avec nos pieds, nos mains, notre torse; c'est un ensemble de mouvements que nous faisons pour rapprocher ou écarter les objets extérieurs. Notre conduite est faite pour changer le monde et pour triompher du monde. » Sans doute le métaphysicien trouvera-t-il que cette définition suppose beaucoup de choses non démontrées, qu'elle contient à la fois du rationnel et de l'irrationnel; mais comme la psychologie est une science de la vie, il serait absurde d'en éliminer *à priori* l'irrationnel : « Nous aurons, dans notre étude des conduites deux parts : une part de philosophie inévitable; puis une part de psychologie proprement dite, psychologie qui se différencie des sciences physiques, précisément grâce à son origine irrationnelle, à son origine vitale. Nous avons là une science bizarre, mélange perpétuel de l'irrationnel et du déterminé. » Ainsi, si c'est l'irrationnel qui donne à la science psychologique son originalité, c'est la part

d'automatisme, de régularité, que l'on observe dans les conduites vitales, qui permettra à la psychologie d'exister en tant que science. Toute action suppose une stimulation, mais la stimulation une fois donnée, ce que le psychologue étudiera, c'est la conduite ou comportement, en eux-mêmes. On voit que, par ce point de départ, M. Pierre Janet s'affirme, à la fois, résolument pragmatiste et même behavioriste. Mais il est impossible de rattacher M. Pierre Janet à aucune école, fût-ce à titre de fondateur. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'action est à la base de toutes les explications qu'il donne des phénomènes vitaux. Depuis le simple réflexe explosif jusqu'à la pensée intérieure la plus complexe, tout, au fond, est action à ses yeux, avec tout ce que le mot comporte d'effort concret.

C'est à partir de l'action la plus élémentaire, à savoir le réflexe, que le psychologue va donc essayer, en s'appuyant sur les observations tant psycho-pathologiques que sociologiques ou historiques, d'expliquer l'évolution humaine, comme le fait le behavioriste pour les conduites animales. Naturellement, au cours du développement, on se trouvera en présence de *découvertes*, de sauts brusques dus à la part irrationnelle du génie humain; mais on rendra compte en quelque manière de cet irrationnel par la nécessité où l'individu se trouvait de surmonter certains obstacles, infranchissables avec les moyens matériels et spirituels dont il disposait antérieurement.

Un des points sur lesquels M. Janet insiste avec le plus de force est celui de l'*action différée*. Tout le progrès humain est fondé en effet sur le principe de l'économie de force. Or, pour réaliser une économie de force, il faut choisir le moment le plus favorable à l'action. « Le chien qui sent dans la plaine l'odeur du lapin ne fait pas immédiatement d'une manière explosive l'acte de manger du lapin, car il le ferait à vide, le lapin n'étant pas dans sa bouche. Le chien se borne à éveiller la tendance à manger du lapin jusqu'à un premier degré que l'on peut appeler la phase de l'érection, il la maintient à ce degré pendant qu'il va, vient, court de tous côtés; maintenant il voit le lapin, la tendance monte à une phase supérieure d'activation, mais ne se décharge pas encore. Enfin il a dans la bouche la stimulation produite par le contact de la peau du lapin, il laisse la tendance se décharger complètement et il mange le lapin. » En un mot : savoir attendre est le commencement non seulement de toute sagesse, mais de toute science. De l'action suspensive, on passe à l'action variable ou intelligente qui suppose une combinaison d'actions, etc...

Mais tous ces progrès restent singulièrement mystérieux si l'on ne fait pas intervenir le langage. Le problème du langage est un de ceux que le professeur Janet a le plus profondément étudiés. L'évolution du langage s'explique d'abord par le rapport du chef au subordonné; le langage procède selon M. Janet d'un acte particulier, éminemment social : le commandement. Quand la horde sauvage a compris l'utilité du commandement, elle ne peut plus se passer de chef. Elle en demande pour tout : « Les hommes ont ainsi construit les dieux après avoir construit les chefs, les rois, les prêtres. Puisque

les dieux ne parlaient pas, il a bien fallu les faire parler. Et, d'autre part, il y avait bien des cas où, pour se souvenir d'un commandement, il était bon de se le répéter à soi-même. C'est ainsi que se forme la pensée proprement dite. La pensée est un langage intérieur. Attendre pour agir représente une économie de force, par rapport à l'action désordonnée. Donner un ordre verbal représente une économie de force par rapport à une action directe. Mais penser est, dans bien des cas, encore plus économique que parler. L'évolution de la civilisation s'explique donc bien par le principe de l'économie de force.

La mémoire elle-même est d'abord une action, ou plus exactement « on réunit sous ce nom un ensemble d'actions très remarquables que les hommes ont appris à faire pour s'adapter à une propriété particulière des choses, la propriété d'être passées ». La *mémoration* est la préparation de la tendance caractéristique de la mémoire : par exemple la conduite de la sentinelle qui, à l'approche de l'ennemi se replie non sans retenir par cœur la position de celui-ci. La *remémoration* est la mise en œuvre proprement dite de cette tendance : tel par exemple le récit que fera la sentinelle dont il vient d'être question en arrivant devant le chef. Tandis que les autres actions sont une lutte dans l'espace, dirigées contre des objets présents, la mémoire en opposant le passé au présent constitue une lutte contre le temps qui, dans les théories de M. Janet, se caractérise comme dans celles de M. Meyerson par l'irréversibilité.

Toutes les actions de l'individu normal sont groupées autour d'un certain nombre d'actes supérieurs (actions *complètes*) qui donnent naissance aux sentiments de plénitude, de satisfaction, de liberté, de joie; ils constituent la *fonction du réel*, « l'adaptation à la réalité et le sentiment de cette réalité ». Le réel, c'est donc avant tout le présent qui s'oppose à la fois à l'absent et au passé.

Sans doute, l'action est-elle le pivot de la philosophie de M. Janet et grâce à l'établissement d'une *hiérarchie des tendances* qui va du mouvement automatique à la pensée la plus profonde et la plus libre, il nous décrit fort heureusement, non seulement l'évolution de la civilisation primitive, mais même l'évolution de la civilisation moderne — par exemple le passage des croyances rationnelles aux croyances expérimentales. « Il est déjà difficile de donner de la force à un précepte généralement adopté par la tribu quand cet ordre n'est pas devenu une tendance puissante. Il a fallu la longue éducation de l'humanité par les religions de morale austère, il a fallu l'acquisition de la domination sur soi-même, l'habitude de sacrifier ses préférences pour que l'humanité devînt capable de donner de la force à l'ordre issu du souvenir. La *conduite expérimentale* est une conduite vertueuse dans laquelle il y a de l'humilité pour exprimer son système avec hésitation et doute, de la fermeté morale et du caractère pour attendre le fait et pour éviter « de donner le coup de pouce à l'expérience », de la résignation pour accepter le verdict de la nature. La religion ne devrait pas être trop sévère pour la science, car c'est elle qui l'a enfantée. »

Il reste néanmoins un domaine extrêmement mystérieux qui est celui de la force même dont l'individu dispose pour agir. C'est le problème que permettent d'étudier les oscillations de la tension psychologique. Cette tension varie non seulement d'un individu à un autre, mais au cours de la vie d'une même personne. Les grandes oscillations connues sous le nom de *dépressions* ou d'*excitations* qui déterminent des modifications rapides du caractère et des sentiments, se présentent d'une façon particulièrement frappante dans les névroses et les psychoses. Les oscillations du niveau mental font passer le sujet d'un degré de la hiérarchie à un autre. Dans le cas de la crise d'épilepsie, il descend même d'un seul coup tous les degrés, jusqu'au réflexe automatique. L'abaissement de la tension psychologique, s'explique par une *insuffisance* et peut s'exprimer par une agitation déréglée. La force n'atteignant plus son but se dépense au hasard en mouvements convulsifs. D'ailleurs : « Il n'est pas nécessaire qu'il y ait une crise convulsive pour que nous observions des détentes importantes, nous les constatons après une crise de pleurs, des migraines, des agitations variées. D'ailleurs la détente ne se manifeste pas toujours d'une manière aussi visible : elle peut se faire graduellement, d'une manière insensible, mais toujours on constatera dans les troubles des névroses et des psychoses qu'il y a eu en même temps que l'agitation un abaissement du niveau hiérarchique des conduites. »

Cette théorie a l'avantage de permettre de grouper suivant un ordre qui ne soit pas arbitraire des troubles qui apparaissent comme absolument différents les uns des autres.

La profondeur de l'abaissement est caractérisée par le nombre plus ou moins grand des fonctions supérieures qui sont altérées et par le degré qu'occupent dans la hiérarchie les fonctions conservées et exagérées. Ce sont ces degrés de profondeur dans la dépression qui donnent aux différents troubles de l'esprit leur apparence si distincte.

A l'aide de ces principes, le Dr Janet n'étudie pas seulement les névroses, mais aussi le sommeil, la fatigue, etc... La notion de force n'est pas pour lui quelque chose de simple. Un agité peut dépenser beaucoup de force sans pour cela atteindre aux actes correspondant à une tension normale. C'est donc finalement « cette union de la synthèse et de la richesse mentales » qui constitue la tension psychologique que le Dr Janet rattache à la *fonction du réel*. Nous n'avons pas ici à examiner son œuvre proprement psychiâtrique, il suffit de rappeler que sa notion de la *psychasthénie* est étroitement liée à celle de la tension psychologique.

Ainsi, la psychologie du Dr Janet est avant tout une psychologie de l'action, mais de l'action *vivante*, c'est-à-dire comportant des modalités et des régulations tout à fait particulières. En même temps qu'il explique l'evolution humaine, le langage et la pensée par l'action, le philosophe, sans cesse appuyé sur l'observation clinique, étudie et précise la complexité intime de cette action. Infiniment plus nuancée que la clarté de l'expression ne le fait d'abord croire, la pensée de M. Janet demeure pleine d'imprévu.

— Né à Paris, le 30 mai 1859. — Elève de l'Ecole normale supérieure et de la Faculté de Médecine de Paris. — 1882, agrégé de philosophie. — 1889, docteur ès lettres. — 1890-1897, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand, au collège Rollin, au lycée Condorcet. — Depuis 1890, directeur du laboratoire de psychologie pathologique de la clinique de la Salpêtrière. — 1893, docteur en médecine, et depuis cette date, médecin des maladies nerveuses et mentales. — 1895-1902, chargé du cours de psychologie à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. — Depuis 1902, professeur de psychologie au Collège de France. — Depuis 1904, directeur du *Journal de Psychologie normale et pathologique*, en collaboration avec M. le Dr G. Dumas. — 1900, secrétaire général du quatrième Congrès international de Psychologie. — 1913, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques. — 1925, président de l'Académie.

A. D.

Bibliographie. — Livres : *Etude sur la psychologie de Malebranche et sur la théorie des esprits animaux au XVIIe siècle* (in-12, Paris, 1886). — *L'automatisme psychologique*, in-8° 500 pages (1re édition, 1889; 6e édition, 1913). — *Bacon et les alchimistes* (in-8°, 1889). — *Manuel de philosophie* (in-12, 1893). — *L'état mental des hystériques*, préface de J.-M. Charcot (2 volumes in-12 : 1er volume, Les stigmates mentaux de l'hystérie, 1893; 2e volume, Les accidents mentaux de l'hystérie, 1894). — *Névroses et idées fixes* (2 volumes in-8°, 1898). — *Les obsessions et la psychasténie* (2 volumes in-8°, 1903). — *Les névroses*, in-12 (Bibliothèque de philosophie scientifique, Flammarion, 1909). — *L'état mental des hystériques* (2e édition, in-8°, 1911). — *Les médications psychologiques*, 3 volumes in-8°, 1919; 1er volume, L'action morale, l'utilisation de l'automatisme; 2e volume : Les économies psychologiques. — *La médecine psychologique* (in-12, Bibliothèque de philosophie scientifique, Flammarion, 1923). — *De l'angoisse à l'extase* (Alcan, 1926). — Etude sur les croyances et les sentiments : tome I : Un délire religieux, la Croyance; tome II : Les sentiments fondamentaux. — *Notions générales sur les stades de l'évolution psychologique et le rôle de la force et de la faiblesse dans le fonctionnement de l'esprit* (Chahine, Compte rendu du Cours professé au Collège de France, 1926). — *Psychologie expérimentale et comparée. La pensée intérieure et ses troubles.* (Chahine, Compte rendu du Cours professé au Collège de France, 1927). — *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps.* (Chahine, Compte rendu du Cours professé au Collège de France, 1928.)

Collaborations diverses : *Revue scientifique. — Bulletin de la Société de Psychologie physiologique. — Revue philosophique. — Archives générales de médecine. — Archives de neurologie. — Revue générale des sciences. — Bulletin de l'Université de Lyon. — Dictionnaire de physiologie de M. Charles Richet. — La presse médicale. — La Gazette des hôpitaux. — La France médicale. — Le Journal de Neurologie de Bruxelles. — La Nouvelle iconographie de la Salpêtrière. — La Revue*

neurologique. — Bulletin de l'Institut pyschologique. — Annales d'oculistique. — Journal de psychologie normale et pathologique. — The psychological review. — Scientia, revista di scienza. — Etc., etc...

LE LANGAGE (1)

On met dans les centres nerveux les fonctions que l'on croit avoir découvertes par la psychologie, on les traduit en place anatomique. Broca, Charcot, puis Lichtheim et beaucoup d'autres, aujourd'hui Pierre Marie donnent des places différentes parce qu'ils comprennent les fonctions différemment. Qu'il arrive une autre théorie du langage, ils donneront une autre place et cela continuera indéfiniment.

Il faut faire un progrès dans la psychologie de la conduite pour comprendre le langage. Alors, le terrain déblayé, mettons-nous en face du problème que je vous signalais : comment se fait-il qu'on obtient des résultats avec les mouvements de la langue? Toute la question est là.

Pour arriver à le comprendre, il nous faut étudier une certaine conduite élémentaire que l'on rattachait à peine au langage et qui en est le point de départ. Cette conduite élémentaire, c'est la conduite de l'ordre et de l'obéissance.

L'ordre et l'obéissance sont au début même du langage, c'est le commencement du langage et le langage en est sorti, et si on comprend l'ordre et l'obéissance, on va répondre au problème fondamental, toujours le même : faire des merveilles avec sa langue, ce qui est tout justement le problème du langage.

(1) Ce texte est la reproduction sténographique d'une leçon du professeur Janet.

L'ordre et l'obéissance, qu'il ne faut jamais séparer l'un de l'autre, sont des conduites qu'on ne peut pas faire à soi tout seul, ou qu'on n'a fait à soi seul qu'en se divisant en deux, et qui commencent par être des conduites sociales, c'est-à-dire faites en société. Ce sont des conduites étonnantes dans lesquelles une moitié de l'action est faite par l'un, l'autre moitié par l'autre. C'est précisément un des mystères et un des miracles de la société humaine et animale. Des conduites qui, primitivement n'étaient faites que par des réflexes uniquement dans l'individu, sont faites à deux personnes. Nous faisons une partie de l'action, une autre personne fait l'autre partie. L'ordre et l'obéissance sont des conduites doubles ; elles entrent par conséquent dans un groupe que nous avons étudié dans une leçon précédente, dans le groupe des conduites collaboratrices, lesquelles dérivaient, comme je vous l'ai expliqué, des conduites d'imitation qui, elles-mêmes dérivaient des conduites de l'imitation de soi-même ou de la répétition par modification graduelle des mouvements élémentaires des réflexes.

Ces réflexes sont devenus d'abord des actes isolés, puis des répétitions d'actes faites par un autre et par conséquent des imitations; elles sont devenues ensuite des collaborations.

Rappelez-vous notre exemple du loup et de la louve qui prennent un mouton à eux deux; la louve attire le chien, l'entraîne très loin, le loup prend le mouton et ils le mangent ensemble. C'est un type d'acte de collaboration. L'ordre et l'obéissance rentrent dans cette catégorie; ce sont des collaborations. Quand il y a un chef véritable (le chef n'est pas inutile, c'est une erreur de doctrine politique, il est au contraire absolument indispensable) il est quelque chose dans l'action. Le sujet n'est pas inutile non plus, il fait

quelque chose; ce sont des collaborations, mais des collaborations perfectionnées.

Pour comprendre le perfectionnement, il faut se rendre compte du défaut. Quel était donc le défaut des collaborations ordinaires? Quel était leur mauvais caractère qui a été perfectionné et qui a amené l'ordre et l'obéissance?

Je crois que le plus grand défaut de la collaboration ordinaire, c'est que les deux collaborateurs font quelque chose. Tous les deux agissent tout le temps pendant l'exécution de l'acte; en un mot ils collaborent trop sérieusement; tous les deux font une action.

Est-ce un inconvénient? Mais oui, c'est un inconvénient parce qu'ils sont obligés, pour agir tous les deux, de ne pas faire autre chose; puisque tous les deux travaillent et que tous les deux sont occupés, ils ne peuvent pas faire autre chose pendant ce temps et surtout ils ne peuvent pas modifier l'action; ils se sont lancés dans un acte, y ont collaboré.

Si je dis à l'un d'entre vous, partons l'un d'un côté, l'autre de l'autre et retrouvons-nous à l'Etoile, lorsque vous êtes parti, je ne peux plus changer mon rendez-vous; si je le changeais, je ne vous y trouverais pas. Nous sommes obligés, une fois que l'acte est commencé, d'aller jusqu'au bout chacun de notre côté. Nous ne pouvons donc pas faire autre chose et notre action est déterminée depuis le début.

Or il peut se présenter bien des circonstances dans lesquelles cette pratique soit assez mauvaise.

Prenons comme exemple la bataille. Il est très probable que la pauvre humanité s'est développée dans les guerres. Ce sont les guerres, les luttes, les massacres qui ont amené l'évolution de l'esprit.

Pendant que l'on se bat, la simple collaboration fait que l'un va d'un côté, l'autre de l'autre, qu'ils s'entendent pour assaillir l'ennemi. Mais pendant que l'un attaque l'ennemi, de l'autre côté arrive un gros de troupes différent. Il faudrait qu'il arrête son action, elle est mal combinée, et ne donnera rien; il faudrait se retourner à l'arrière contre l'ennemi qui vient, il faudrait changer cette action.

Le loup et la louve qui sont partis chacun de leur côté ne peuvent plus changer. Si, chemin faisant, l'un des deux rencontrait un chevreuil isolé qu'on pourrait très bien prendre, il ne peut plus le prendre, sans cela toute la combinaison est perdue.

Pour que la collaboration puisse se perfectionner, il faut diviser l'action autrement; il faut que l'un soit chargé de surveiller les alentours, l'exécution de l'action, de voir si elle se fait bien, s'il n'y a pas lieu de la changer, de la modifier au cours même de son exécution et, pour cela, il faut qu'il ne fasse rien.

Ce qui abuse tant de naïfs, c'est que le chef n'a pas l'air de travailler. Si le chef travaille comme l'ouvrier, il ne peut plus faire son rôle de chef, il ne peut plus surveiller, il ne peut plus s'occuper d'autre chose, et il faut qu'il s'occupe d'autre chose.

L'action, disions-nous, s'est perfectionnée depuis le réflexe. Je vous ai dit que celui-ci se présente comme une action explosive : un signal est fait et l'action éclate tout entière et c'est tout. Elle est toujours pareille.

Deuxième progrès : l'action devient suspensive, se fait en deux temps, elle commence, elle s'arrête en attendant un signal : Quand ce signal arrive, elle éclate.

L'action suspensive est un grand progrès sur l'action explosive. Il faut un troisième progrès. Il ne suffit pas de

suspendre l'action, il faut qu'elle soit modifiable, il faut qu'elle soit variable.

Vous vous mettez en route pour aller à tel endroit : c'est la suspension. Mais si le chemin était barré, s'il fallait tourner à droite ou à gauche, il faudrait modifier la direction de l'action.

La troisième forme de l'action, c'est l'action intelligente, variable que j'ai essayé de vous expliquer dernièrement. L'action variable, c'est toujours l'éternelle comparaison avec les costumes tout faits et les costumes sur mesure. Le costume tout fait, c'est le réflexe. Le tailleur a fait d'avance un certain nombre de costumes, une dizaine; le client se présente, il est gros ou petit, ou large, aucun des costumes ne va. Alors, le tailleur se frappe la tête et il arrive à un premier progrès : « J'ai eu bien tort, dit-il, de ne faire que dix modèles, je vais en faire cent, le client va être content. » Le client arrive, cela ne va toujours pas, il se plaint toujours, réclame tout le temps. Alors le tailleur de faire mille costumes. Ce seront toujours des réflexes, toujours des costumes tout faits.

Il y aura un tailleur de génie qui dira : « Non, je ne ferai pas de costumes d'avance, ou je ne les ferai qu'à moitié; ils sont à moitié prêts, mais je me permettrai de les terminer sur mesure. » C'est tout justement là la transformation de l'acte intelligent. Le réflexe explosif est devenu le réflexe expressif et aussi le réflexe sur mesure, le réflexe variable. Mais pour qu'il y ait mesure, il faut que quelqu'un attende la modification des circonstances et qu'il arrête l'exécution.

Alors, on va partager la collaboration en deux parts : celui qui fait le gros de l'action et celui qui fait la surveillance et la variation; c'est le commencement de l'acte de l'ordre.

Comment, en pratique, va-t-on réaliser cela? D'une manière qui s'est développée très facilement.

Vous avez vu que l'exécution d'une action présentait différentes phases. Nous l'avons longuement étudiée autrefois. Il y a le commencement de l'action, c'est ce que j'ai appelé le démarrage, la continuation de l'action, la terminaison de l'action, et toutes les variétés intermédiaires, car l'action présente des variétés.

Le commencement de l'action est une des périodes très intéressantes et importantes. C'est elle qui demande le plus de force, mais comme il y a beaucoup de force, cette force dérive et en somme, instinctivement, sans qu'il y ait de progrès, la plupart des êtres essaient des mouvements exagérés, des changements de respiration en commençant l'action, ce sont des grimaces, des mouvements des bras et des jambes un peu inutiles à l'acte et dus à l'excès de force et, en particulier, des mouvements respiratoires, des cris. Ces cris, on les a appelés des interjections. On a dit que le langage commençait par des cris ou des interjections. Ce n'est pas tout à fait exact. Ces interjections ne sont que le phénomène social; elles jouent un rôle dans les actes de collaboration et d'imitation; c'est le commencement de la société. Il y a quelque chose de plus.

Pour que l'interjection du commencement de l'acte se perfectionne, que faut-il y ajouter? Oh! une chose bien simple, il faut s'arrêter. Quand vous avez commencé l'action, en criant, en faisant une excitation par le cri, si vous continuez à agir, vous ferez la collaboration; mais maintenant, arrêtez-vous, ne faites plus rien, bornez-vous à l'interjection du début; alors vous faites un ordre.

Voyez la différence : voilà des chiens qui chassent un cerf. Vous savez comment ils procèdent : ils se précipitent

tous, mais il y en a qui sont toujours en tête, nous l'avons remarqué dans les phénomènes d'imitation. Celui qui est en tête se donne une peine énorme, non seulement à courir mais à aboyer; il aboie en courant, les autres suivent derrière en imitant tout, la course, la direction de la course, et, les malheureux, en imitant aussi l'aboiement.

Il y a donc chez les individus qui sont en tête un cri initial, mais aussi continuation de l'action; chez ceux qui suivent il y a répétition de l'action, mais aussi répétition du cri initial.

Dans ces actions-là, il y a beaucoup d'inutile, notamment deux choses, la continuation de l'action par le chef et la répétition du cri par le sujet. Vous allez avoir un gros progrès quand le chef ayant crié, ayant aboyé au début, s'arrête immobile et ne court pas; il laisse les autres courir, c'est leur métier. Le sien est de surveiller les alentours et de crier encore s'il le faut.

Et les sujets? Quand vont-ils devenir intelligents, se transformer en obéissant au lieu d'être menés? Mais à un signe bien simple : quand ils vont cesser d'aboyer. On ne leur demande pas d'aboyer, on ne leur demande pas de crier. L'aboiement et le cri ont été un signal; ce signal est donné puisqu'ils courent, puisqu'ils exécutent l'action, qu'ils se taisent donc, ils n'ont pas besoin de répéter le cri.

Quand vous aurez imaginé des êtres, l'un qui commande l'action par un aboiement, mais qui ne continue pas, l'autre qui continue l'action commencée par le premier mais qui n'aboie pas, vous aurez réalisé l'essentiel du langage. L'essentiel du langage n'est pas autre chose qu'une collaboration, une action faite à deux, l'un faisant le commencement, l'autre faisant la fin, mais chacun faisant sa part et les deux ne faisant pas à la fois la même part.

Il y a un fait pathologique qui éclaire ce mécanisme du début du langage et qui montre comment cela était difficile à obtenir, c'est le langage qu'on a appelé langage écholalique, le langage par écholalie. Ce langage consiste en ce fait assez curieux, c'est que les individus à qui on pose une question, avant de répondre à la question, ou même en ne répondant pas, répètent la question posée.

Le fait a été étudié par un médecin d'Amsterdam, le docteur Winkler (*Revue Neurologique,* 1907). Il a été repris dans un article très amusant publié en France par Wallon qui l'appelle la forme écholalique du langage dans la *Revue Psychologique* de 1911, forme très curieuse quoique les conclusions psychologiques soient bien loin d'être suffisantes.

L'écholalie est très fréquente. Voulez-vous en avoir un exemple bien simple? Allez-vous-en à la Sorbonne à une époque tragique, celle des baccalauréats; à ce moment, vous assistez aux examens. Je crois que, sans exagérer, vous avez bien chance d'avoir au moins deux sur dix candidats qui ont de l'écholalie. On pose une question à un candidat; on lui demande : Que savez-vous sur Henri IV? Le candidat doit commencer à parler. La plupart des candidats répètent : « Henri IV, Henri IV », et cela indéfiniment. Les plus malins répètent plus loin : « Sur Henri IV, sur Henri IV. » C'est là le phénomène de l'écholalie, très fréquent chez les candidats aux examens et très caractéristique.

Pourquoi? Toujours pour la même raison dont je parle tout le temps : c'est que toutes les émotions ont comme caractère de dégrader l'esprit, le candidat est devenu imbécile; presque toujours, au moment où il faudrait qu'il montre sa supériorité, il retourne à ses formes infantiles,

il parle comme un petit bébé, il retourne aux formes primitives. L'écholalie, c'est la forme infantile du langage.

L'observation de Wallon est très bonne. Il s'agit d'un jeune garçon de l'hôpital de Bicêtre, âgé de douze à treize ans, qui ne peut pas dire un mot sans répéter ce qu'on a dit. On a dit : « Veux-tu déjeuner? » Il répète plusieurs fois : « Veux-tu déjeuner, veux-tu déjeuner? » et ensuite il dit : « Oui, monsieur », mais il fait l'écholalie d'abord.

De même que l'aboiement du chien qui suit le meneur, l'écholalie est la forme primitive de la collaboration. Le chien qui aboie quand son chef aboie est un écholalique, c'est un individu qui ne sait pas marcher sans aboyer. Il répète l'action du chef. Pour que le langage se perfectionne, pour que le candidat soit reçu au baccalauréat, il faut qu'il supprime cette écholalie, qu'il ne répète pas la question, mais fasse autre chose. Quoi? La réponse, c'est-à-dire la deuxième partie de l'action, ce que le chef ordonne. C'est justement le caractère du commandement et de l'obéissance.

Ce perfectionnement a dû demander des siècles. Pendant des siècles, les chefs ont une envie énorme de mettre la main à la besogne. Et d'ailleurs, est-ce que nous ne le sentons pas nous-mêmes? Est-ce que nous n'avons pas tous envie de dire : « Il n'y a rien de si ennuyeux que de commander, j'aime mieux faire l'action moi-même car, quand j'ai commandé une action, je vois qu'elle est tellement mal exécutée que cela m'agace. Je me mets à faire l'action moi-même et le domestique est très content et me laisse faire. La deuxième fois, il la fera encore plus mal pour que je recommence. »

Les chefs, qui agissent ainsi sont de mauvais chefs, de même que l'enfant qui répète la question est un mauvais

disciple. Ce sont des gens qui ne savent pas leur métier de chef. C'est d'ailleurs un métier assez dur dans lequel il faut avoir le courage de s'arrêter devant l'action que l'on connaît très bien, que l'on sait faire beaucoup mieux que le domestique, que l'on voudrait faire à sa place. Le progrès, c'est de ne pas la faire.

Ce n'est pas tout. Il faut non seulement que vous vous arrêtiez, mais que vous fassiez des actions spéciales pour faire faire les autres. Il faut, comme on dit vulgairement, « rester sur leur dos », regarder s'ils exécutent, se plaindre quand ils n'exécutent pas, menacer et, primitivement, il fallait frapper.

Le fait de frapper vient d'un phénomène bien simple, nous l'avons dit cent fois; il n'est pas mystérieux, il vient de la colère et de la dérivation. Le chef qui a commencé l'action par ses paroles, en attend l'exécution. Quand l'exécution ne vient pas, il a un phénomène de déception qui amène comme toujours la dérivation des forces. Au commencement, il crie l'ordre de plus en plus fort, puis la dérivation se continue sur ses bras, il frappe le domestique. La punition, la vengeance, l'éducation, tout cela est sorti de ces phénomènes simples du commandement, de l'obéissance, de la dérivation des actes et de la nécessité de les faire exécuter.

Ce progrès s'est fait peu à peu sous un ensemble d'influences. Une des influences importantes a été la paresse naturelle à l'esprit humain : le fait de voir l'action s'exécuter sans avoir à se fatiguer, de rester immobile pendant que d'autres exécutent, de faire le moins possible un des éléments de l'action seulement.

Le progrès s'est fait aussi sous l'influence des excitations accidentelles. Pendant que l'action se faisait, il est arrivé

des circonstances, des ennemis nouveaux qui nécessitaient un nouveau commandement sans un changement d'acte, et alors le plus intelligent, pendant qu'il combattait, regardait en arrière, il combattait mollement, beaucoup moins bien que les autres parce qu'il regardait s'il n'y avait pas d'autres ennemis, il faisait de la surveillance et peu à peu il n'a plus combattu du tout, il est resté à surveiller et ne faire que commander, pour libérer ses membres, pour pouvoir s'occuper de l'acte de surveillance et de l'acte de commandement qui était de plus en plus difficile.

D'autre part, le sujet s'est développé par les questions à l'obéissance, par les coups qu'il a reçus; pendant des siècles, celui qui commençait à commander n'était pas content mais n'avait plus envie d'aboyer et d'imiter le signe. Il n'était plus excité par l'action et alors n'aboyait plus, se bornait à faire l'action qui était nécessitée par les coups qu'on lui donnait. Il la faisait simplement et au bout de bien des années, le chef et le sujet ont fini par se comprendre.

Se comprendre, c'est tout simplement diviser l'action en deux. Le chef commençait l'action par l'aboiement initial et le sujet continuait l'action sans faire l'aboiement. L'ordre et l'obéissance étaient commencés.

Cela a eu des résultats très précieux. En effet, immédiatement, cela permet beaucoup plus d'actions, d'abord par un phénomène naturel, c'est la multiplication des sujets.

Quand nous agissons nous-mêmes, nous n'avons que la force d'un seul homme. Quand nous commandons à un domestique, à deux, nous ajoutons à notre force à nous, la force des deux. Mais si nous ne faisons rien, il n'en reste que deux qui agissent. Quand la société ou le groupe se compose de vingt ou trente sujets, celui qui devient le chef, a, tout d'un coup, sans avoir compris pourquoi, multiplié sa propre puissance, il est infiniment plus fort et les actes ont pris une puissance exceptionnelle, ce qui leur a permis de triompher d'une foule de dangers physiques et sociaux.

En outre ces actes, non seulement sont plus forts, mais sont mieux adaptés, ils sont devenus des actes malléables, variables, sur mesure, puisque, pendant qu'ils s'exécutent, il y a quelqu'un qui fait différentes stimulations pour les changer à mesure qu'ils se font. Ce sont des actes dirigés.

La horde sauvage qui a possédé un chef a été tout de suite victorieuse, elle a triomphé naturellement des autres, et c'est là l'origine de toute l'évolution de l'humanité, et, comme nous l'avons dit il y a quelques années, c'est l'origine d'une des conduites les plus importantes, c'est l'origine des conduites religieuses.

Le besoin d'un chef qui vous rendait victorieux est devenu si grave que les pauvres hommes ont demandé des chefs à tous les échos. Ils les ont perpétuellement réclamés et, non seulement ils obéissaient aux chefs, mais demandaient ces chefs.

Qu'est-ce que cela veut dire?

C'est une complication de plus. Les gens qui demandent des chefs sont des gens qui sont déjà assez intelligents pour savoir ce que c'est que le commandement et comme savoir ce que c'est que le commandement, c'est le faire, ce sont des gens qui commandent, et ils commandent quelque chose, ils disent : « Commandez-moi. » Ils ordonnent aux chefs de commander et, par conséquent, ils ont fait des chefs de plus en plus nombreux. Il les ont réclamés et quand les chefs ont été absents, ils en ont imaginé un, l'ont construit. Ils ont construit les dieux après avoir construit les

chefs, les rois, les prêtres. C'est le commencement de toute l'évolution de la civilisation.

Il en est résulté toute espèce de commandements variés qui ont créé les différents langages. Les auteurs qui parlent du langage ont décrit toutes sortes de variétés du langage; en apparence elles sont innombrables. On peut cependant les réduire un peu. Il n'y a pas lieu d'insister sur les différentes langues nationales. Il y a — c'est malheureux pour nous — une vingtaine de langues importantes. Il faudrait les savoir toutes pour voyager; c'est impossible. L'évolution ultérieure les diminuera pour une raison bien simple, c'est parce que les choses se sont ainsi passées depuis la plus grande antiquité. Il ne faut pas se figurer que les langues vont en se multipliant, elles ont toujours été en diminuant.

Primitivement, il y avait infiniment plus de langues que maintenant. Regardez seulement la France : il y avait des patois différents dans chaque arrondissement. Dans les populations de l'Afrique, les voisins, à quelques kilomètres de distance, ont des langues différentes; il y a autant de langues que de groupes. Cela est naturel puisque la langue résulte du cri du chef qui commande l'action. Ce cri du chef est varié suivant sa poitrine, ses poumons, sa langue, son organisation et suivant l'acte qu'il commandait le plus souvent. Dans chaque village voisin, les chefs ont commandé des actes avec différentes prononciations. Les langues étaient innombrables. Peu à peu, à mesure que les peuples deviennent plus nombreux, les langues s'unifient parce qu'on commande à un plus grand nombre d'hommes.

Prenons garde que le pauvre français ne soit parmi les langues qui disparaissent, car il en disparaîtra perpétuellement. Plus tard, il n'en restera peut-être qu'une seule si l'humanité arrive à un développement suffisant.

Voilà les variétés de langage, mais il y a des langages qui sont plus importants pour nous.

Il y a d'abord une langue à laquelle je tiens particulièrement, c'est ce qu'on pourrait appeler le commandement de parole. On commande tous les actes possibles, on commande de servir à déjeuner, de se battre ou de marcher; une évolution probablement tardive mais très intéressante, c'est le commandement de la parole. Quand les hommes ont déjà su suffisamment ce que c'était que la parole et que l'ordre, ils ont dit aux autres : Parlez-moi. Tout à l'heure, je faisais allusion à ces peuples qui réclament un roi (car les hommes ont toujours réclamé un roi), les hommes qui réclament des chefs, et alors réclamer des chefs c'est faire le commandement de les commander.

Mais le commandement n'étant qu'une parole, c'est faire le commandement de parler. Les hommes ont demandé qu'on leur parle, et si on veut regarder l'évolution morale de l'humanité, on verra que la réclame de parole a toujours dominé les pauvres hommes.

Qu'est-ce que les hommes ont toujours demandé à leur dieu? De la manne dans le désert? Pas toujours autant qu'on le croit. Ils ont demandé au dieu : « Mais parlez donc, mais parlez-moi. » Et d'ailleurs toute l'évolution des religions est fondée sur la difficulté qu'ont éprouvé les pauvres humains à faire parler les dieux qui ne voulaient rien dire. C'est là ce qu'il y a de plus triste, n'est-ce pas? On a inventé une foule de procédés pour faire parler les dieux, le dernier de ces procédés, c'est l'invention du prêtre chargé de faire parler le dieu parce qu'on trouvait que c'était si difficile qu'il fallait une profession spéciale pour

cette opération particulière : le commandement de la parole.

Je vous le signale maintenant comme très important, c'est le début du commandement de la réponse, c'est une espèce d'enrichissement entre le langage primitif et les mouvements. Or, le mouvement existe toujours, mais il est reculé et de plus en plus loin. On dit aux hommes : « Je vous commande d'abord de me répondre, mais votre réponse sera un commandement pour d'autres. Et ainsi, de proche en proche, c'est le dernier qui exécutera. On sépare de plus en plus l'action du commandement. Voilà un phénomène extrêmement important.

Il y a un deuxième phénomène extrêmement important sur lequel il faut dire également quelques mots, car nous ne pourrions pas comprendre les leçons postérieures, c'est le commandement bizarre à soi-même.

Vous savez, je vous l'ai répété sans cesse, que la personnalité évolue lentement, en progrès lent avec toutes les autres opérations psychologiques. La personnalité est un phénomène spécial. C'est un phénomène qui se développe chez les êtres en communication avec d'autres, par comparaison ou par lutte, par frictions mutuelles. En somme, nous ne sommes une personne que pour nous séparer de notre voisin. Nous nous distinguons de notre voisin, nous nous comparons avec lui, nous avons une évolution personnelle comme l'évolution sociale. Il en résulte une loi que j'ai appelée souvent la loi de Baldwin car c'est lui qui, avec Royce, a beaucoup insisté sur ce point. Cette loi est la suivante :

Tout d'abord, on se conduit toujours vis-à-vis de soi-même comme on se conduit vis-à-vis des autres. On a vis-à-vis de soi les mêmes relations qu'avec autrui; c'est plus important que vous ne croyez. C'est une loi psychologique

bien plus importante que la fameuse loi de l'égoïsme qui a été autrefois dominante en psychologie et qui est presque toujours fausse.

La loi de se préoccuper de soi d'abord, avant les autres, est très tardive et n'est qu'une forme tout à fait spéciale de l'évolution de la personne. Une évolution beaucoup plus naturelle, c'est l'évolution sociale dans laquelle on est vis-à-vis des autres quelque chose que l'on répète vis-à-vis de soi-même.

Eh bien, quand on a donné des ordres aux autres, il faut continuer en se donnant des ordres à soi-même.

C'est possible et c'est même réalisé, car au fond toute notre vie se passe à nous donner des ordres à nous-mêmes, je ne dis pas à les exécuter, c'est plus difficile. Nous passons notre vie à nous commander à nous-mêmes; c'est possible en établissant une division dans les actes. Le fond de l'ordre, c'est la séparation de l'action; la collaboration fait la moitié, vous ferez l'autre moitié de l'action.

Comment, avec nous-mêmes, pouvons-nous séparer l'action en deux? Grâce au phénomène si important du temps. Le temps nous permet de diviser l'action. Nous pouvons nous commander à nous-mêmes à une condition, c'est de ne pas exécuter tout de suite, d'une manière explosive, l'action que nous commençons, c'est d'arrêter; en un mot, l'ordre à soi-même repose sur une notion très importante dont nous parlerons la prochaine fois : l'action différée.

Se commander à soi-même, c'est se dire : « Je ferai telle chose demain matin. » C'est séparer le commandement de l'action à exécuter. Par conséquent, les ordres verbaux, les ordres de parole, les ordres à soi-même, sont les complications les plus intéressantes de l'ordre et de l'obéissance.

Nous allons en voir les conséquences dans la prochaine leçon en étudiant encore une opération intellectuelle, l'opération de la mémoire.

(*Compte rendu du Cours professé au Collège de France.* 1926, Chahine, p. 119 et suiv.)

EMILE MEYERSON

né en 1859

M. Meyerson est avant tout un historien de la philosophie des sciences, un *épistémologiste.* Il n'a jamais proposé aucune solution ou construction métaphysique; il n'a été conduit à la psychologie ou à la logique du savoir scientifique que par le sentier aux mille détours de l'acquit scientifique lui-même. Et pourtant, de ce qu'on connaît déjà de son œuvre, se dégagent des principes si nouveaux et si simples, qu'il n'y a guère de penseur ou même d'écrivain qui ne cherche à se réclamer de leur autorité. Par contre, il n'y a guère de philosophe ou de logicien qui ait pu tout à fait dissimuler la colère ou l'inquiétude inspirée par un effort menaçant les bases de tous les édifices rationnels ou spirituels. Idéalistes, mystiques, relativistes et pragmatistes sont, en effet, également indisposés par les affirmations aussi nettes que mesurées de M. Emile Meyerson. Les métaphysiciens lui reprochent volontiers son esprit terre à terre et ce qu'ils appellent, avec une envie ingénue, son bavardage à la Montaigne. Les mathématiciens lui font grief de sa subtilité toute philosophique et de sa tendance sacrilège à les traiter comme des hommes de ce monde. Et s'il est vrai que les catholiques ne dédaignent pas de s'en servir contre le rationalisme cartésien, les jeunes romantiques à prétentions athéistes ne laissent pas de se réclamer de ce qu'ils appellent son satanisme.

Il est vrai que l'œuvre de M. Meyerson, au charme duquel presque personne n'échappe, met presque tout le monde mal à l'aise. Les savants et les philosophes avaient fini par élever entre eux un de ces malentendus conciliateurs comme toutes les scolastiques universitaires en sécrètent de temps en temps. Ce malentendu, c'était le positivisme, c'était l'évolutionnisme. Or, M. Meyerson détruit incontestablement le prestige philosophique du positivisme et ruine l'évolutionisme en le coupant en deux. Auguste Comte réduisait l'activité intellectuelle de l'homme à la recherche de *lois*, c'est-à-dire de rapports constants entre des faits observables. La science se bornait ainsi à être un système de *rapports sans supports;* les problèmes de l'objet et de la cause étaient éliminés une fois pour toutes. M. Meyerson montre abondamment à l'aide d'exemples précis accumulés par son inépuisable érudition, que le savant, bien loin de repousser le concept de chose, ne saurait s'en passer. Qu'il s'agisse de corps, de

points matériels, d'atomes ou d'électrons, c'est toujours d'un point d'appui extérieur que le raisonnement scientifique procède. Et ce n'est pas là une simple convention, mais une véritable croyance à laquelle la science ne saurait renoncer sans se rendre stérile. Cette seule affirmation suffirait à éliminer le positivisme pur; mais il a eu bien des succédanés, notamment les diverses formes du pragmatisme. Pour le pragmatisme (et sur ce point M. Bergson est bien un pragmatiste), l'intelligence a pour moteur et pour fin, l'utilité; ce n'est guère qu'une machine-outil perfectible sous la pression de la nécessité physiologique ou sociale. Or, M. Meyerson démontre par l'étude méthodique des grandes hypothèses et des grandes synthèses, tant cartésienne qu'einsteinienne, que l'activité proprement scientifique s'inspire avant tout d'un souci *d'explication*. Ni science, ni sens commun ne s'inspirent du seul souci de l'action. Voilà donc le pragmatisme enterré à côté de son ancêtre. Remarquons en passant que presque tout le behaviorisme, bien des théories psychanalytiques et même le déterminisme économique sont ainsi battus en brèche par le Meyersonisme. Quant à l'évolutionnisme, son affaire devient également fort mauvaise pour un lecteur d'*Identité et réalité*, ou de l'*Explication dans les sciences*. En effet, le transformisme d'où l'évolutionnisme est sorti, croit découvrir d'abord certaines lois du changement; mais la science ne se contente pas de réduire les faits en lois; étant par nature explicative, elle doit réduire la diversité à l'identité, le présent et le futur au passé. Pour elle rien ne se perd, rien ne se crée. Evolution ne signifie pas changement. Expliquer et développer sont synonymes; ce sont deux mots qui veulent dire *étaler dans l'espace*, dans l'espace bergsonien, dans l'étendue cartésienne, immobile, infinie, infiniment divisible et donnée entièrement d'un seul coup, hors de toute succession temporelle. Dans ces conditions, parler d'une évolution créatrice, c'est jouer sur les mots ou concevoir un nègre blanc. L'évolutionnisme n'aurait donc été qu'un subterfuge pour masquer l'antinomie fondamentale, le paradoxe sur lequel repose la science, en particulier, et en général le fonctionnement de l'esprit humain. Ce paradoxe consiste à affirmer à la fois le monisme, l'unité de tous les phénomènes nécessaires au raisonnement déductif, et, d'autre part, l'extériorité des choses, à la fois cause et objet, matière et point d'appui de l'activité de l'esprit humain.

Tel est le fameux *paradoxe épistémologique* dont la simplicité a paru choquante et presque grossière à la plupart de nos abstracteurs de quintessence.

D'une part, M. Meyerson rend à la raison son sceptre et ses armes; il l'enferme dans sa royauté, mais c'est à force de la reconnaître. La raison humaine qui unit le principe de la légalité à celui de l'identité garde un cadre immuable; la raison humaine, en dépit du conflit dont elle est sans cesse le théâtre, demeure véritablement une. La science change et même ne peut se concevoir que changeante, mais les fondements de la raison restent intangibles. Selon la thèse bergsonienne essentielle, un accord se manifeste dans le spatial entre l'esprit et le réel; dès lors, la possibilité d'opérer ainsi dans le spatial le transfert de la raison *a priori* à l'expérience s'étend au fur et à mesure que la science progresse. Mais en même temps, la déduction devenant de plus en plus hardie, tend à s'écarter des données primitives et le rationnel qui se confondait à l'origine avec le spatial du sens commun, s'en écarte de plus en plus. Déjà, M. Meyerson avait montré dans ses deux premiers ouvrages ce que la déduction cartésienne avait pu présenter de choquant pour l'esprit non prévenu; le succès des théories einsteiniennes l'amena à écrire la *Déduction relativiste*, où il montre notamment, comment l'espace non euclidien est plus commode et plus pauvre que l'espace cartésien puisqu'il fait abstraction du postulat des parallèles, de même que l'espace cartésien était déjà plus pauvre et plus commode que l'espace aristotélicien impliquant une action inhibitrice sur le mouvement des corps. Mais en rattachant ainsi par la structure même de la logique identificatrice, Einstein à Descartes, M. Meyerson confirmait encore sa doctrine de la souveraineté et de l'immutabilité de la raison.

Voici donc l'un des aspects du paradoxe épistémologique. La description des œuvres de l'esprit déductif, de la faculté non seulement logique, mais idéologique que recèle la croyance en l'identité des phénomènes occupe, en effet, une grande partie des livres de M. Meyerson. Mais ce n'est là qu'un côté des choses. L'autre aspect du paradoxe épistémologique, c'est la découverte de l'irrationnel. A l'*identité*, s'oppose la *réalité;* en marge du *principe de la conservation de l'énergie* s'inscrit le *principe de l'irréversibilité du temps* remis en lumière par Carnot et par Clausius. L'irrationnel, c'est-à-dire le concret, le divers et le discontinu, renaît à chaque pas du savant, que ce soit la sensation, l'action par contact, l'action par choc, l'irréversible ou la théorie des quanta. Quoique le savant n'ait de cesse qu'il n'ait retrouvé l'identique sous le divers et réduit le discontinu au continu, il n'en est pas moins vrai que l'irrationnel en même temps qu'une limite constitue aussi un point d'appui indispensable. Il n'y a point de réel sans irrationnel, point d'expérience sans réalité concrète. Ce contact avec la nature, plus indispensable au savant même qu'au poète, ce n'est que contre sa tendance la plus profonde, celle de l'abstraction identificatrice, que le savant peut le conserver. On voit donc que si toute une fraction de l'œuvre de M. Meyerson est dirigée contre le positivisme, il rend bien difficile la tâche de l'idéalisme philosophique. M. Meyerson se défend contre le parti pris réaliste qu'on serait enclin à lui prêter; mais il est certain que si l'on adopte ses conclusions — auxquelles il est difficile d'échapper — l'atmosphère dans laquelle se meut par exemple M. Brunschvicg devient bien peu respirable.

A la vérité, pour qui prolonge tant soit peu les constatations meyersoniennes, elles apparaissent comme de nature à liquider un grand nombre de doctrines qui ne gardaient leur prestige que grâce à la séparation de divers domaines de l'activité intellectuelle. Nous sommes encore bien loin de pouvoir mesurer les conséquences de cette révolution. Aussi bien, M. Meyerson, dans son prochain ouvrage,

élargira-t-il encore son champ d'action puisqu'il va transporter sa méthode du terrain purement épistémologique sur celui de la théorie générale de la connaissance. On verra dans son nouveau livre : *Le cheminement de l'esprit*, se dégager encore plus clairement les caractères essentiels de sa méthode. Quoique M. Meyerson entre là dans un domaine réservé généralement au psychologue, sa méthode qui a ici la psychologie pour but, reste strictement logique par ses moyens. Mais ce que nous pouvons dire d'ores et déjà, c'est que malgre les malentendus dont ses écrits ont été l'objet, la puissance aiguë et tranquille de sa pensée a plus fait pour renouveler les discussions d'idées et l'ardeur philosophique, non seulement en France, mais dans le monde entier, que toutes les logomachies spiritualistes ou matérialistes qui encombrent les universités contemporaines jusqu'à leur seuil.

— M. Emile Meyerson, né à Lublin (Pologne), le 12 février 1859, quitta son pays natal à onze ans pour aller faire ses études en Allemagne. Après y avoir terminé ses humanités, il suivit à Heidelberg les cours du grand chimiste Bunsen, ainsi que ceux de Hermann Kopp, l'historien de la chimie. Il suivit également à Berlin les cours de Libermann. A vingt-deux ans (1882), il vint en France, où il fut d'abord attaché pendant deux ans au laboratoire de Schutzenberger, au Collège de France; puis, ayant découvert un procédé de fabrication de l'indigo synthétique, il chercha à l'exploiter dans une usine de matières colorantes qu'il dirigeait à Argenteuil. Bientôt après, le voici rédacteur à la politique étrangère à l'Agence Havas où son polyglottisme rendait les plus grands services (M. Meyerson parle à peu près toutes les langues européennes, sauf l'espagnol et le portugais). Dès 1884, M. Meyerson, qui s'intéressait pasionnément à l'histoire de la chimie, avait commencé à publier de petits mémoires : *Jean Rey et le principe de la conservation de la matière*, *Turquet de Mayenne et la découverte de l'hydrogène*, *La coupellation dans la Bible*, etc... Mais bientôt, vers 1889, il se tourna vers les problèmes philosophiques ou plus exactement la philosophie des sciences. C'est alors qu'il créa progressivement sa méthode au cours de longues études poursuivies à la Bibliothèque Nationale. Renouvier d'abord l'attira, puis il passa aux grands maîtres, notamment Kant, et surtout Descartes et Hegel. Ce n'est que le 30 janvier 1908 qu'il publia son premier livre : *Identité et réalité*. A. D.

BIBLIOGRAPHIE. — Livres : *Identité et réalité* (Bibl. de Philosophie contemporaine, Alcan); 1re édition, 1907; 2e éd., avec une préface, 1912; 3e éd., 1926. — *De l'explication dans les sciences* (Payot, 1921), 2e tirage, 1927. — *La déduction relativiste* (Payot, 1925). — *Le cheminement de l'esprit* (Alcan, sous presse).

Parmi les articles, notamment : *Hegel, Hamilton, Hamelin et le principe de causalité* (Revue philosophique, juillet-août 1923).

L'exposé de l'ensemble des théories meyersoniennes se trouve dans : *Une nouvelle philosophie des sciences. Le causalisme de M. Emile Meyerson*, par André Metz.

LA SCIENCE EXIGE LE CONCEPT DE CHOSE
REFUTATION DU POSITIVISME

...La conception à laquelle nous venons de faire allusion porte, on le sait, le nom de positivisme, et ce terme, du moins en tant qu'appliqué à la théorie de la science, a un sens tout à fait précis. C'est là, remarquons-le en passant, un très grand mérite d'Auguste Comte que d'avoir su créer, au milieu de conceptions philosophiques, qui sont plutôt, par leur nature, fluides, floues, une doctrine nette, à angles arrêtés, quelque chose de rigide que l'on peut véritablement étreindre et que l'on peut sans doute briser, mais qui se prête bien moins à être déformé, ou du moins où toute déformation, toute surcharge se découvrent aisément. Positivisme signifie (en nous tenant au contenu épistémologique du terme, le côté social de la doctrine ne nous intéressant pas ici) : « abstention de toute métaphysique ». On affirme donc que la science n'a pas à pénétrer le véritable être des choses, qu'elle peut faire abstraction de cet être. La science, ajoute-t-on, ne recherche et n'a à connaître que des rapports, elle est un ensemble de rapports, et sa seule partie essentielle, ce sont les règles, les lois qui formulent les rapports en question. Même si nous sommes appelés à formuler des suppositions, des hypothèses, elles doivent avoir pour unique objet une règle empirique encore inconnue : « Toute hypothèse physique, afin d'être réellement jugeable, doit exclusivement porter sur les lois des phénomènes et jamais sur leur mode de production. »

Nous espérons pouvoir montrer, comme une conclusion

de l'étude à laquelle nous allons nous livrer présentement, que l'affirmation positiviste contient une part de vérité. Mais, prise à la lettre, elle ne résiste pas à l'examen.

Il convient, tout d'abord, de bien se mettre en garde contre une conception qui constitue précisément une de ces surcharges de la doctrine dont nous avons parlé tout à l'heure. L'homme fait de la métaphysique comme il respire, sans le vouloir et surtout sans s'en douter la plupart du temps. On trouvera dans le présent exposé plus d'une preuve à l'appui de cette affirmation. Mais il serait difficile, semble-t-il, de mieux mettre en lumière cette tendance de l'esprit, qu'en constatant que la formule même par laquelle on prétend exclure toute métaphysique sert bien souvent de fondement à l'édification d'une sorte de métaphysique *sui generis*. Si l'on examine, en effet, d'un peu plus près la manière dont, le plus souvent, on parle de ces lois, on s'aperçoit qu'elles se trouvent érigées en véritables entités, existant en soi, indépendamment de l'esprit qui les a conçues ou qui les applique. Ce sont des *lois de la nature*. Les rapports auxquels elles servent d'expression sont les rapports véritables des choses entre elles, rapports que nous pouvons donc connaître, en nous abstenant de toute tentative de connaître les choses en elles-mêmes.

Ce n'est pas là une affirmation contradictoire en soi. Ainsi, pour nous servir d'un exemple mathématique, des expressions affectées d'un facteur imaginaire peuvent fournir entre elles des rapports entièrement réels, et la transcendance de π comme le fait remarquer Cournot, disparaît dans le rapport de la surface de la sphère à celle de son grand cercle. Il ne serait donc pas impossible *a priori* qu'en mettant en rapport des entités inconnaissables parce que liées indissolublement à un élément subjectif, nous aboutissions à une donnée entièrement objective, le subjectif se trouvant éliminé par l'opération. Et de fait c'est ainsi, sans doute, que raisonnent, plus ou moins consciemment, ceux qui croient à l'objectivité, à la réalité en soi, des lois de la nature...

La véritable conception positiviste, hostile par essence à toute métaphysique, ne prêterait donc aux lois aucun caractère transcendant, les concevant simplement comme des règles gouvernant nos rapports avec le monde extérieur, l'ensemble de nos sensations. Mais alors une nouvelle et grave difficulté surgit, à savoir une profonde divergence entre ce schéma et l'image que la science, même réduite à un pur ensemble de lois, présente réellement.

Il s'agit là d'un aspect de la doctrine qui, semble-t-il, tend plutôt à échapper à ses adeptes. Ce qui est certain, c'est qu'Auguste Comte lui-même ne paraît avoir, à aucun moment, envisagé les conséquences, pourtant très apparentes dans cet ordre d'idées, de son système ; il a, tout au contraire, parlé fort congrument des « grossières mais judicieuses indications du bon sens vulgaire, véritable point de départ éternel de toute sage spéculation scientifique ». Mais ses sectateurs ont été quelquefois plus clairvoyants à ce point de vue. Ainsi Stuart Mill a déclaré que les « lois ultimes » auxquelles la science parviendrait dans l'avenir et dont, en attendant, elle se rapprochait chaque jour, se rapporteraient aux sensations qualificatives que nous éprouvons et seraient donc, tout au moins, en nombre égal à celui de ces sensations...

L'évolution entière de la physique moderne montre clairement à quel point le programme tracé par Stuart Mill s'écarte de la réalité. En effet, cette science suit évidemment une voie directement opposée à celle conduisant à l'éta-

blissement de rapports directs entre les sensations. Un des plus éminents théoriciens de la physique contemporaine, M. Planck, considère justement comme un trait caractéristique de la science le fait que dans sa marche elle s'écarte de plus en plus de ce qu'il nomme des « considérations anthropomorphiques », c'est-à-dire de celles où intervient la personne de l'observateur, c'est-à-dire encore, en nous servant du vocabulaire philosophique, de ce qui a trait au moi. M. Hœffding ne fait donc que résumer une situation très apparente en affirmant que « les physiciens, jusqu'en ces derniers temps, ont été, sur ce point, des métaphysiciens ». Ils le seront, vraisemblablement, tant qu'il y aura une physique, car cette attitude, selon toute apparence leur est nécessaire...

Il existe (ou du moins il existait, il y a peu de lustres) un chapitre de la physique qui paraît réellement constitué selon le modèle (positiviste) : c'est la thermodynamique. En effet, cette science, fortement pénétrée de théorie mathématique, peut être tout entière ramenée à deux énoncés très généraux, le principe de la conversation de l'énergie et le principe de Carnot, qui, ni l'un ni l'autre, ne semblent mettre en jeu aucune image matérielle ni semi-matérielle... Or, il suffit de jeter un coup d'œil superficiel sur un manuel pour se convaincre combien une telle prétention est insoutenable. Prenons le livre de Henri Poincaré, dont l'autorité est incontestée, et examinons la manière dont les deux principes fondamentaux y sont exposés. Pour le début, il est question de « points matériels ». Que l'on suppose, un instant, l'existence de ces points matériels comme dépendant de notre sensation et que l'on essaie, après, de refaire la démonstration telle que la présente le manuel : elle aura perdu tout sens. Et cela est tout aussi évident, quelques pages plus

loin, en ce qui concerne le second principe. La notion fondamentale du principe de Carnot, chacun le sait, est la notion de température. Or, voici en quels termes H. Poincaré la définit : « Par définition, deux corps sont à des températures égales ou en équilibre de température, lorsque, mis en présence, ils n'éprouvent aucune variation de volume. » Ainsi, pour établir le concept de température, celui de corps, et de corps ayant un volume déterminé, est indispensable. Est-il besoin vraiment d'insister sur ce point? Qui donc, en effet, pourrait s'imaginer une température comme autre chose que l'apanage d'un corps matériel? Ce serait à peu près, selon la fameuse image de Lotze, comme un mal de dents que personne n'aurait.

Donc, la thermodynamique n'est pas moins ontologique en son essence que n'importe quelle autre partie de la physique et la conviction contraire est une illusion. Nous verrons d'ailleurs comment cette illusion a pu prendre naissance.

Mais il y a plus, et le physicien est tellement peu capable de se détacher du concept de chose, que, les choses du sens commun ne lui suffisant pas, il en crée d'autres, entièrement à leur image. Tel est le cas, par exemple, des objets télescopiques ou microscopiques. De toute évidence, la foi en leur existence chez le savant et, par répercussion, sans doute chez la plupart des hommes du commun, est aujourd'hui la même que pour les objets perçus directement. Un éminent histologiste, M. Nageotte, a constaté tout récemment qu'une classe particulière d'erreurs de jugement provient de ce que les observateurs oublient que les images microscopiques ne sont pas à la même échelle que les objets qui les entourent et qu'ils n'ont en réalité perçu que des fantômes, et pour le soleil, il n'y a pas le moindre doute

que, des deux images que nous en avons selon Descartes, à savoir celle d'une petite tache lumineuse et celle d'un corps immensément supérieur de taille à notre terre, la seconde, chez l'astronome d'aujourd'hui, se substitue complètement à la première : le soleil est pour lui une masse incandescente, à peu près analogue à celles qui coulent d'un convertisseur Bessemer. D'ailleurs cette élaboration ne s'arrête nullement aux objets que nous ne pouvons *voir*, fût-ce par le secours d'instruments, elle s'étend à ceux dont l'existence est simplement inférée. Voici un électricien qui étudie un courant; cachons le galvanomètre au moyen d'un écran et demandons-lui si le courant continue à passer. Il croira sans doute que nous demandons si un interrupteur n'a pas été tourné par mégarde. Insistons : demandons-lui s'il croit que le courant a cessé de passer, du fait seul qu'il ne peut apercevoir le cadran du galvanomètre. Si l'homme auquel nous nous adressons n'a aucune culture philosophique, s'il est resté préservé du « doute métaphysique », et si nous lui avons bien fait comprendre la portée de notre question (ce qui ne sera pas chose facile, tellement il est peu habitué à mettre en rapport ces deux ordres de considérations), eh bien! s'il est sincère, il nous rira au nez. Le doute, dans ce cas, lui paraîtra aussi injustifié que si nous lui demandions s'il doute de l'existence de sa femme ou de son atelier, simplement parce qu'il n'aperçoit ni l'une ni l'autre au moment donné. Sa croyance aux *objets* des deux catégories est, apparemment, analogue, coule de la même source. Les électriciens ont, de tout temps, tellement cru au courant, ils l'ont tellement *vu* qu'ils ont fini par le « matérialiser » à peu près à la manière dont un médium spirite prétend matérialiser sa pensée. Quiconque aurait des doutes sur la réalité du courant en tant qu'objet n'aurait qu'à se

référer à certaines théories récentes; ici le courant consiste en un véritable flux d'électrons; il est d'ailleurs impossible de douter que ces derniers ne soient conçus comme réels, puisque c'est eux qui forment la matière et sont censés par conséquent constituer la source de toute réalité.

Ainsi, non seulement le point de départ de la science est ontologique, puisque c'est le monde des objets du sens commun, mais quand elle abandonne ces conceptions ou quand elle les transforme, ce qu'elle adopte ainsi est aussi ontologique que ce qu'elle abandonne. Cournot déjà avait clairement reconnu cette essence particulière des théories scientifiques : « Quoi qu'on puisse dire, déclare-t-il, dans les écoles scientifiques modernes, où l'on craint surtout de paraître faire de la métaphysique, l'atomisme mitigé, aussi bien que l'atomisme pur, implique la prétention de saisir par quelque bout l'essence des choses et leur nature intime. »

(*De l'explication dans les sciences*, p. 19 et suiv., Payot.)

LA SCIENCE RECHERCHE L'EXPLICATION

Que si l'on veut connaître l'avis, sur ce point, de savants autorisés, on n'a que l'embarras du choix; nous nous contenterons de citer un petit nombre de passages d'auteurs à peu près contemporains à Comte ou postérieurs. Cuvier, dans la préface à sa grande œuvre, les *Leçons d'anatomie comparée*, affirme que « les faits appellent les faits. Quelque riche qu'on en soit, on en désire toujours »; Claude Bernard parle de « l'excitation constante donnée par l'aiguillon de l'inconnu » et de la « soif scientifique sans cesse renais-

sante ». De toute évidence, ni Cuvier, ni Claude Bernard ne pensent à l'*utilité,* même dans un sens très général, des recherches qu'ils vont entreprendre, et ce qui les pousse, c'est la pure curiosité scientifique. De même H. Poincaré déclare que non seulement nous ne nous résignons pas aisément à « ignorer le fond des choses », mais qu'à son avis ce sentiment prime celui qui nous pousse à agir : « A mes yeux, c'est la connaissance qui est le but et l'action qui est le moyen. » Ce désir de connaître devient, chez le savant, une véritable passion. Au moment où Pasteur, encore élève à l'Ecole Normale, arrivé à la phase terminale de ses recherches sur les acides tartriques, va procéder à la constatation décisive, l'émotion l'étreint si fort, qu'il ne peut plus regarder dans le polarimètre. Or, il est à peine besoin de le faire ressortir, ce travail, d'une importance théorique de premier ordre, ne visait aucun résultat pratique.

Il n'est pas vrai que notre intelligence se déclare satisfaite de la simple description d'un phénomène, si minutieuse soit-elle. Même si la science est en mesure de soumettre un phénomène, dans tous ses détails, à des lois empiriques, elle cherche au delà; elle l'a toujours fait et elle continue à le faire à l'heure actuelle. Si l'on affirme le contraire, la marche entière de la science, dans le passé et dans le présent, devient une énigme, ou plutôt une sorte de gigantesque et monstrueuse absurdité. Nous avons cité autrefois à ce propos ce qui s'est passé pour l'attraction newtonienne. La loi qui régit les phénomènes de cet ordre est d'une clarté et d'une simplicité qu'on ne saurait surpasser; comment se fait-il que les astronomes et les physiciens, à partir du moment même où elle fut formulée, aient cherché au delà, comment se peut-il qu'ils aient considéré cette attraction comme une énigme? A cet exemple topique, on pourrait en ajouter d'autres. Ainsi, à l'autre bout en quelque sorte du domaine de la science (puisqu'il s'agit d'une région où, à l'encontre de ce qui a eu lieu en astronomie, les mathématiques n'ont presque pas encore pénétré), à savoir dans les sciences biologiques, on constate que la recherche de ce qui dépasse la règle pure et simple, la loi empirique, est tout aussi active. Les uns voudraient établir des explications modelées entièrement sur le type de celles usitées dans les sciences physiques; les autres déclarent cette tâche irréalisable et font intervenir la finalité; mais les uns et les autres paraissent d'accord pour admettre que la loi empirique ne suffit en aucune façon à l'explication des phénomènes. Dans cet ordre d'idées, les discussions qui se poursuivent sans cesse entre les deux partis sont même particulièrement intéressantes; on y peut voir, en effet, de combien près les deux genres d'explication se touchent, au point que l'un semble saisir immédiatement ce qui échappe à l'autre. Les démonstrations du finaliste se ramènent toutes à ce type : tel phénomène ne peut être réduit à l'action exclusive de causes antécédentes : donc, il est nécessaire de faire intervenir le concept de fin. Alors que l'anti-finaliste même, parlant d'un organe, raisonne instinctivement, chaque fois qu'il ne fait pas intervenir expressément des considérations mécanistes, etc., comme si cet organe avait été créé en vue de ses fonctions. Le physiologiste, comme l'a constaté Claude Bernard, si peu favorable cependant lui-même au finalisme, est, pour ainsi dire, en dépit de lui-même poussé à se servir des conceptions finalistes.

(*De l'explication dans les sciences,* p. 47-49, Payot.)

LE PRINCIPE DE CARNOT ET L'IRREVERSIBILITE DU TEMPS

L'identité est le cadre éternel de notre esprit. Nous ne pouvons donc que la retrouver dans tout ce qu'il crée, et nous avons constaté, en effet, que la science en est pénétrée. Mais ce n'est pas là *toute* la science. Au contraire, le principe de Carnot fait partie intégrante de la science. Il n'est pas tout à fait juste de dire, comme Hannequin, que « la science ne pénètre rien du réel Devenir » (1), ou bien alors il faut donner au verbe pénétrer le sens de : rendre intelligible, rationnel. En effet, cette proposition n'est exacte que pour la science explicative. La science empirique a, au contraire, pour tâche de pénétrer dans le devenir; le changement dans le temps est son domaine propre. C'est pourquoi la science — qui comprend aussi bien l'une que l'autre — est de plus en plus dominée par le principe de Carnot.

C'est donc la science elle-même qui rétablit la réalité dans ses droits. Elle démontre que, contrairement à ce que postulait la causalité, il n'est pas possible d'éliminer le temps, attendu que cette élimination aurait pour condition préalable la réversibilité, et que la réversibilité n'existe nulle part dans la nature. Le phénomène réversible est purement idéal, ce n'est qu'un cas limite des phénomènes réels, tous irréversibles au fond. L'antécédent et le conséquent ne sont pas « interchangeables », comme on dit en parlant des pièces

(1) Hannequin, l. c., p. 285.

d'une machine; ils ne sauraient donc être équivalents. L'effet n'égale pas la cause, contrairement à ce qu'affirme l'Ecole, parce qu'il ne saurait « reproduire la cause entière ou son aspect de la proposition que Spinoza, comme on sait, a surtout insisté, en faisant ressortir que l'homme n'est pas, à l'égard de la nature, « un empire dans un empire » qu'il « ne se peut pas qu'il ne soit pas une partie de la nature ».

C'est ce qui fait que dans la science les deux courants opposés coexistent paisiblement. Par le mécanisme, par les principes de conservation et l'hypothèse de l'unité de la matière, elle tend vers l'immobilité du monde et sa réduction à l'espace, alors que, par le principe de Carnot et les autres irrationnels, elle reconnaît l'impossibilité de cet aboutissement. Le paradoxe dont nous avons traité dans ce chapitre n'est évidemment qu'un des aspects de cette contradiction à la fois fondamentale et nécessaire.

(*De l'explication dans les sciences,* p. 670-71, Payot.)

L'UNITE DE LA RAISON HUMAINE

La contradiction fondamentale à la constatation de laquelle nous avons abouti dans notre dernier chapitre a ceci de particulier qu'elle ne peut être comprise comme existant entre les deux concepts dont nous y avons traité, à savoir entre l'intelligence et la nature, chacun de ces concepts apparaissant alors parfaitement logique en lui-même. C'est au contraire, chaque concept qui se présente, en lui-même, comme affecté d'un élément de contradiction. Il est certainement contradictoire, comme nous venons de le reconnaître, que la nature tantôt se plie aux catégories de la

raison et tantôt s'y soustraie. Considéré dans son sens le plus général, c'est le fait de l'existence, dans le réel, de cette étrange *structure*, qui le rend pénétrable à la science théorique. Mais nous n'avons qu'à considérer que l'intelligence, afin de fonctionner, a besoin de ce réel, pour transporter aussitôt le conflit à l'intérieur même de l'intelligence, ce qui est d'ailleurs constater, une fois de plus, que l'homme n'est pas un monstre dans la nature...

...A notre point de vue, ce qu'il importe de souligner particulièrement, c'est que le conflit se produit dès que la raison se heurte à la sensation, c'est-à-dire dès qu'il y a perception. Il n'est pas limité à la science, puisqu'il lui est antérieur et que le monde du sens commun constitue déjà un premier compromis; mais il subsiste et se développe à l'intérieur de la science. La science, à la fois, affirme et nie la réalité extérieure, et il ne sert de rien de vouloir logiquement concilier ces choses inconciliables. C'est ce qu'ont essayé de faire maintes fois savants et philosophes, en tirant en quelque sorte la science vers l'idéalisme, en affirmant qu'elle pouvait faire abstraction de toute ontologie, en se contentant de rechercher des rapports, en établissant un système de *rapports sans supports*. Or, que cela soit possible ou non (et l'on peut légitimement douter, avec Malebranche, de la possibilité d'une telle entreprise), ce qui est certain, c'est que la science ne fait rien de pareil, qu'elle ne commence point, comme elle devrait le faire dans ce cas, par dissoudre les objets du sens commun en une série de *données immédiates* de la conscience, selon le procédé subtil et essentiel de M. Bergson, mais qu'elle part, au contraire, de ces objets, qu'elle ne détruit qu'au fur et à mesure, en les remplaçant par une série d'autres, tout aussi « réels », c'est-à-dire aussi ontologiques qu'eux. Aussi la conception courante

n'est-elle pas, semble-t-il, celle-là. Elle consiste plutôt à admettre (au moins implicitement) que science et sens commun s'occupent de la réalité et, donc, affirment cette réalité, alors que la philosophie seule cherche à la détruire. En quoi faisant, on ne nie pas l'existence d'une contradiction dans notre conception philosophique et scientifique du monde, mais on en cantonne les éléments hostiles dans deux camps, deux domaines circonscrits. Il est aisé de voir une quantité d'exposés impliquant une doctrine de ce genre, on parle comme si le cerveau de l'homme était le siège de plusieurs raisons distinctes : la raison philosophique, la raison scientifique, voire même celle du sens commun différeraient essentiellement l'une de l'autre. Or, cela n'est pas. On a pu s'en convaincre dans le cours entier de notre travail, le savant raisonne exactement comme le philosophe et celui-ci comme l'homme du sens commun. On a pu voir, notamment, à quel point, en cette matière de l'effort explicatif, les procédés de la philosophie, de la science et du sens commun se rapprochent les uns des autres. Partout notre raison, sous les formes les plus diverses en apparence, n'applique et ne peut appliquer qu'un seul et unique artifice, foncièrement le même, qui consiste à expliquer le divers en le réduisant à l'identique. Et l'on a pu se convaincre aussi combien, d'autre part, ont été désastreuses, dans l'histoire de la pensée humaine, les tentatives visant à séparer la philosophie de la science.

Ces deux constatations ne sont évidemment que deux aspects du même fait, à savoir qu'il n'y a au fond qu'une seule et unique manière d'expliquer le monde, par la négation de toute diversité. C'est là, c'est dans ce tout indistinct de l'acosmisme, que science et philosophie se rejoignent...

...Ainsi — et c'est là la conclusion ultime que, nous l'espé-

rons, le lecteur voudra tirer de notre travail — tout nous permet de croire à l'uniformité essentielle de notre raison; bien mieux, tout nous ordonne de l'affirmer. Sans doute, la raison est, en son essence, antinomique, divisée contre elle-même dès qu'elle tient à progresser, dès que notre raisonnement a un contenu réel, cette réalité ne fût-elle que celle des concepts mathématiques. Mais son cadre n'en est pas moins immuable. Elle plie sans cesse, mais c'est pour se redresser aussitôt, en formulant à nouveau ses exigences, toujours les mêmes, auxquelles elle ne renonce jamais, pas plus du reste qu'elle n'y a renoncé dans le passé. Vouloir la contraindre à modifier ses assises, à transiger véritablement sur ses droits, en acceptant définitivement ce qui ne lui agrée pas, serait, semble-t-il, la plus vaine des entreprises. La raison humaine, en dépit du conflit dont elle est sans cesse le théâtre, est véritablement *une*. S'il ne peut exister de science inébranlable, catholique... « il existe bien une sorte de catholicité des fondements de la raison, dans le semblable » comme le postulait Leibniz.

Nous avons dit plus haut que le principe de Carnot devait être placé au début de la physique de la chaleur. Mais si on le saisit dans toute sa généralité, il est clair qu'il est constamment sous-entendu dans la physique entière. En effet, ce qu'il formule, c'est une tendance des choses à se modifier dans le temps. Or, c'est cette tendance et son uniformité qui, nous l'avons vu, servent de base à la mesure du temps; c'est par suite de l'existence de cette uniformité que nous pouvons concevoir l'uniformité de l'écoulement du temps, alors que, d'autre part, la marche uniforme des phénomènes est stipulée directement par le principe de légalité même, c'est-à-dire fait partie intégrante de toute science et de toute prévision. En un mot, le principe de

Carnot est solidaire du concept du temps et précise ce concept — cette précision consistant, entre autres, à nous assurer l'impossibilité d'un retour cyclique à longue échéance, que notre sentiment immédiat n'exclut pas. C'est ce qui fait que, si nous cherchons pour ce principe une expression tout à fait générale, embrassant la totalité des phénomènes, nous trouverons des énoncés comme ceux de M. Perrin : « Un système isolé ne passe jamais deux fois par le même état », et : « L'univers ne revêt jamais deux fois le même aspect (1). » Ces énoncés se rapprochent des dictons qui existent dans toutes les langues, tels que : *fugit irreparabile tempus, tempi passati*, etc., dictons que la sagesse des nations a formulés ou adoptés et qui expriment simplement la conviction de l'irréparabilité du passé, partie intégrante de notre concept du temps. En effet, c'est bien cette idée, l'idée qu'à mesure que le temps s'avance le monde ne reste pas identique à lui-même, mais se modifie sans cesse, qu'il *se passe quelque chose*, qui fait le fond de notre concept du temps. Si nous supposons qu'il ne se passe rien, ce concept s'évanouit aussitôt.

. . . .

Nous voyons clairement à présent combien nous aurions eu tort d'attribuer à la science l'évanouissement progressif de la réalité qui est la conséquence des identifications successives. Cette théorie idéaliste, nous la portons en nous préalablement à la constitution de la science, puisque c'est avec son aide que nous la constituons. « L'intelligence humaine, dit Bacon, est portée aux abstraits, par sa propre nature; et elle feint de trouver constantes les choses qui

(1) J. Perrin. *Traité de chimie physique*. Paris, 1903, p. 142-178.

sont en flux (1). » C'est nous qui cherchons à établir l'identité dans la nature, qui la lui apportons, qui la lui *supposons*, si l'on veut bien donner à ce vocable le sens qu'il a dans le terme « enfant supposé ». C'est là ce que nous appelons comprendre la nature ou l'expliquer. Celle-ci s'y prête dans une certaine mesure, mais elle s'en défend aussi. La réalité se révolte, ne permet pas qu'on la nie. Le principe de Carnot est l'expression de la résistance que la nature oppose à la contrainte que notre entendement, par le principe de causalité, tente d'exercer sur elle.

(*Identité et réalité*, p. 322 et suiv., Alcan.)

LE PARADOXE EPISTEMOLOGIQUE

...Cette union entre la science des théories et celle des prévisions ou, si l'on veut, ce double aspect de la science (qui est véritablement *une*) crée, au point de vue qui nous occupe, cette situation étrange : que, pour expliquer, nous tendons à nier les phénomènes alors que, pour nous guider à travers le dédale qu'ils forment, nous devons, au contraire, maintenir leur réalité. Que la science fasse cela, qu'en dépit du but lointain et négatif vers lequel elle tend, elle maintienne énergiquement, chemin faisant, la pleine réalité des êtres hypothétiques qu'elle crée — tels que les atomes ou les électrons, — qu'elle soit, en d'autres termes, à cet égard, franchement et, l'on oserait dire presque, naïvement ontologique, c'est ce que nous croyons avoir établi dans notre chapitre premier, et les développements ultérieurs, nous l'espérons du moins, n'ont fait que confirmer le lecteur dans cette conviction. Mais alors n'est-ce pas là, de la part de la science, une attitude contradictoire, n'est-il pas étrange qu'elle étudie le phénomène, qui n'est que changement, à l'aide d'un principe qui tend à affirmer l'identité de l'antécédent et du conséquent, c'est-à-dire à nier tout changement, et qu'elle se serve, en général, afin de pénétrer l'essence des choses, dont elle maintient la réalité, d'une conception qui aboutit à la négation de toute diversité? N'est-il pas paradoxal au plus haut point qu'elle réussisse dans cette entreprise, que la nature, dans une certaine mesure, semble se montrer pénétrable, plastique, à l'égard d'une théorie qui vise à la démontrer non-existante?

(1) Bacon. *Novum Organum*, liv. 1er, Aph. 51.

La contradiction, en effet, est flagrante et irrémédiable, et rien n'en saurait atténuer la portée, si ce n'est pourtant cette réflexion qu'elle est impliquée par le concept même du savoir expérimental. Car du fait qu'il a recours à des expériences (ce qu'il fait dès qu'il cesse de vivre d'une vie purement inconsciente), l'homme proclame son incapacité à pénétrer les choses par l'effort seul de sa raison, c'est-à-dire affirme que les voies de la nature diffèrent de celles de l'esprit. Mais comme, d'autre part, l'expérience ne peut lui être utile que s'il raisonne, c'est donc qu'il suppose en même temps qu'au moins dans les limites de ce raisonnement, il y a accord entre l'esprit et la nature. En d'autres termes, la contradiction est la conséquence même de ce qu'il existe un monde extérieur, une nature, que nous sentons — quels que soient du reste nos efforts pour l'absorber ou pour nous confondre avec elle — différente de notre moi, tout en demeurant convaincus — quoi que nous puissions faire pour nous opposer à elle — qu'elle n'est que notre sensation ou qu'elle nous englobe. C'est sur ce dernier

le sens de la définition de saint Vincent de Lérins : tout le monde, toujours et en toute circonstance, a raisonné et raisonne encore selon un mode essentiellement invariable.

(*De l'explication dans les sciences*, p. 672 et suiv., Payot.)

LE POINT DE VUE DE M. MEYERSON SUR LA CONCEPTION EVOLUTIONNISTE

Si l'on essaie de fixer avec exactitude la portée de ce principe, on constate qu'il ne paraît pas être interprété de la même manière par tout le monde. Ainsi certains philosophes accusent les biologistes d'en fausser le sens; ils déclarent que pour en saisir la vraie signification il importe de le « dégager de sa gangue matérialiste ». Cette situation ne laisse pas que d'étonner, si l'on se rappelle que le concept d'évolution a surgi à propos de faits et de théories biologiques, et qu'à l'heure actuelle encore, c'est surtout dans cette science qu'il trouve son application. On soupçonne aussitôt qu'il doit y avoir, entre les deux camps, un malentendu. Nous croyons qu'il est possible de montrer qu'il en est réellement ainsi, que le principe d'évolution est double ou, si l'on aime mieux, qu'il présente deux faces, l'indétermination provenant de ce que les sciences biologiques se trouvent, en comparaison des sciences physiques, dans un stade de développement infiniment moins avancé, et que, par conséquent, la différenciation qui se produit dans celles-là ne s'impose pas simultanément dans celles-ci.

Reportons-nous à l'époque de la grande discussion entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire. Qu'affirmait la théorie régnante? Elle maintenait que les espèces doivent être considérées comme fixes, invariables, chacune ayant surgi avec des caractéristiques déterminées et les ayant conservées si elle subsiste encore ou, si elle a disparu, jusqu'à cette disparition même. Les novateurs, au contraire, prétendent que l'espèce, par le fait même de sa vie, se modifie. Tout le monde était et est, semble-t-il, encore à peu près d'accord sur le sens dans lequel se produit cette modification de l'espèce, ou son évolution, comme on a désigné ce concept plus tard : c'est que l'espèce s'adapte de mieux en mieux à son entourage, elle s'arrange de manière à éviter les dangers qui la menacent ou à en triompher et à prendre, dans le monde, le maximum de place.

Si l'on s'arrête à cette conception, on voit que l'évolution postule un devenir, le changement de l'état présent en vue d'un état futur. C'est donc un concept analogue au principe de Carnot : de même que le corps dont la température est supérieure à celle des corps qui l'entourent cherche à se mettre en équilibre avec eux, de même une espèce animale, transportée dans un milieu qui ne lui convient pas, cherche à se modifier de manière à amener un état que l'on peut également qualifier d'équilibre. Et l'on comprend dès lors comment M. Jean Perrin, en cherchant à désigner le principe de Carnot par un terme général, a trouvé cette appellation de principe d'*évolution,* analogue au terme allemand *des Geschehens* que nous avons mentionné.

C'est dans cette acception que les philosophes dont nous avons parlé ont compris le principe.

Mais, nous l'avons vu, le principe de Carnot n'est pas par lui-même rationnel. Il est rationnel que les choses demeurent et non pas qu'elles changent. Le principe biologique d'évolution, ainsi compris, ne sera donc pas rationnel non plus. *Pourquoi* l'espèce animale cherche-t-elle à s'adap-

ter et quelle est la force mystérieuse qui l'y pousse? Voilà des questions que notre raison ne cessera de poser et auxquelles la science explicative devra répondre; c'est pourquoi tous les efforts des philosophes tendant à l'arrêter sur cette pente, à maintenir au principe d'évolution son sens de principe de changement, sont et demeureront vains. Tout comme pour le principe de Carnot, notre raison ne sera satisfaite que si elle peut l'adapter au mécanisme. Cette nécessité est même, en biologie, beaucoup plus pressante qu'en physique. En effet, le principe de Carnot est une loi empirique directement observable, c'est la plus générale et la plus commune des règles, elle gouverne la totalité des phénomènes. Il s'en faut de beaucoup qu'il en soit de même de la variabilité des espèces animales et végétales; en admettant même que ce soit un fait absolument démontré, il est loin de s'imposer à notre attention autant que celui du rétablissement de l'équilibre de température. C'est pourquoi il n'a pu prendre réellement place dans la science que quand on en avait fourni une explication, ou du moins indiqué une voie par laquelle il semble possible d'en trouver une. C'est ce qu'ont fait, ou du moins tenté de faire, les initiateurs du concept d'évolution en biologie : Lamarck, Darwin, Wallace. Ont-ils réussi? A ce sujet les avis, parmi les biologistes eux-mêmes, diffèrent.

Cependant, un certain nombre de points semblent acquis. En tous cas, les biologistes partisans de l'évolution paraissent convaincus que, soit une des causes déjà indiquées à l'heure actuelle, telles que l'hérédité des caractères acquis, la sélection par l'attrait sexuel, la sélection par la lutte pour la vie, etc., soit l'ensemble de ces causes, soit même l'intervention de causes auxquelles on n'a pas encore pensé jusqu'ici, suffisent pour expliquer ce qui nous apparaît comme une tendance vers un état futur. Le principe d'évolution ainsi expliqué ressemble au principe de Carnot interprété par la théorie de Maxwell. Il devient une conception causale, un principe de conservation; il tend, en effet, à nous faire voir que toutes les formes de la vie organisée qui nous sont connues sont issues, par des transformations multiples et graduelles et sous l'action de causes explicables, c'est-à-dire mécaniques, d'une forme unique et simple. C'est un développement tout à fait analogue à celui de la nébuleuse primitive, censée avoir engendré de son sein, en vertu de forces qui lui étaient inhérentes de toute éternité, toute la diversité de notre système planétaire.

L'évolution devient donc, comme Wilbois l'a remarqué, une pure apparence recouvrant une fixité véritable, c'est-à-dire qu'on substitue à la genèse une épigenèse.

(*Identité et Réalité*, p. 355-58, Alcan.)

LE POINT DE VUE DE M. MEYERSON SUR LE RELATIVISME

Dans le cas général, nous considérerons la théorie relativiste comme une phase déterminée de la physique, comme un phénomène qui s'est produit à un moment précis dans l'évolution de la science. Aussi la validité de nos raisonnements à nous ne dépendra point des vicissitudes que subira la doctrine de la relativité elle-même. Que l'édifice entier de la théorie einsteinienne s'écroule demain, que toute cette superbe construction disparaisse de la physique sans y laisser la moindre trace, il n'en restera pas moins acquis qu'elle a existé, que ses auteurs ont raisonné d'une ma-

nière donnée, que leurs raisonnements ont paru convaincants à la majorité d'entre les savants compétents à en juger (il semble qu'on ne s'avance guère en formulant les choses de cette manière), et qu'il est légitime, dès lors, de tirer, de l'analyse de ces déduction, des informations sur les principes du raisonnement scientifique en général...

. . . .

Le relativisme et le système de Descartes. — Avec le système de Descartes, la ressemblance frappe pour ainsi dire au premier coup d'œil. En effet, chez Descartes aussi, tout le réel physique n'est que géométrie, la géométrie est au centre de tout et suffit à tout. M. Weyl lui-même le constate d'ailleurs. « Le rêve de Descartes d'une physique purement gométrique, dit-il, semble se réaliser d'une manière toute naturelle et impérieuse (1). » Il y a peut-être quelque exagération dans ces paroles, mais c'est plutôt dans la distinction qu'elles semblent établir entre la théorie cartésienne et celle de nos jours. Car la première n'était pas qu'un rêve, et elle était même mieux qu'un programme, — le programme éternel de la science de toujours — elle constituait une véritable entreprise, tentée à l'aide de toutes les ressources que le savoir de l'époque, mis au service d'un génie à la fois scientifique et philosophique unique, était susceptible d'offrir. Cette entreprise a abouti finalement à un échec — c'est du moins nous qui en jugeons ainsi; mais il est certain que, pendant deux générations à peu près, elle apparaissait à la majorité d'entre les hommes

(1) H. Weyl, l. c., p. 249. — M. Cassirer constate de même que la physique, en abolissant le dualisme entre l'espace et la matière, quitte les voies de Newton pour revenir à celles de Descartes (l c., p. 61).

de science compétents comme un grand succès (1). Or, non seulement nous ne savons point quel sera, à un demi-siècle de distance, l'opinion de la postérité en ce qui concerne la théorie de la relativité, mais on ne transgresserait point, semble-t-il, les limites d'un jugement équitable en disant que ce qu'elle a accompli est peut-être moins complet et surtout moins définitif que les paroles que nous venons de citer ne semblent l'impliquer...

. . . .

Peut-on réinstaller un élément abandonné au sein de raison?

Nous avons vu, au chapitre précédent, que l'évolution que la relativité impose à la raison consiste essentiellement à lui faire répudier un postulat qui paraissait en faire partie intégrante. Et si, après l'accomplissement de l'évolution relativiste, le mouvement contraire venait à s'accomplir. cela équivaudrait évidemment à réinstaller cet élément au sein de la raison.

Une telle éventualité est-elle possible? Avouons franchement que nous n'en savons rien, et qu'il nous paraît infiniment difficile d'en juger. Les faits même d'une évolution de la raison sont, nous l'avons vu, en très petit nombre, et il serait certainement présomptueux de vouloir déduire, de leur examen, des lois générales permettant de formuler des prévisions. Tout ce que l'on pourrait se permettre d'observer dans cet ordre d'idées, c'est que si la

(1) M. Brunschwicg ne fait que traduire le sentiment général de tous ceux qui se sont donné la peine d'étudier les Principes en disant qu'il semble que « jamais l'homme n'aurait pu espérer de saisir ainsi la loi suprême de l'univers, en la faisant tenir dans une formule aussi simple, rendant aussi manifeste la connexion de l'esprit et des choses ». (*L'expérience humaine et la causalité physique,* Paris, 1922, p. 229.)

raison ne paraît varier que rarement et difficilement, elle semble cependant toujours avoir varié dans le même sens; nous ne connaissons point d'exemple où une variation ait eu lieu en sens contraire, c'est-à-dire où un postulat une fois abandonné par elle fût rétabli dans la suite. Car on ne peut évidemment faire valoir, en guise d'exemple, celui de devenir hégélien. Il est certain que Hegel prétendait avoir rendu le devenir conforme à la raison, et nous avons constaté que la modification qu'il imposait à cette dernière allait tout à fait dans le sens de celle exigée par le relativisme. Il est manifeste aussi, d'autre part, qu'à l'heure actuelle cette conception n'est point reconnue comme valable, que l'intellect qui guide les raisonnements de nos contemporains recherche l'identique, selon le schéma tautologique qui a été celui de nos devanciers et qui faisait tellement horreur à l'auteur de la *Phénoménologie*. Mais peut-on affirmer qu'entre temps il fut une époque où la conception hégélienne avait véritablement triomphé? Nous avons au contraire, parfaitement établi, croyons-nous, que ceux mêmes d'entre les disciples de Hegel qui étaient le plus fidèles à l'esprit de sa doctrine n'étaient point parvenus à plier complètement leur esprit aux exigences qu'elle formulait dans cet ordre d'idées (cf. *De l'Explication,* II, p. 63 et suiv.). Si peu que l'on soit porté à s'exagérer le succès du relativisme, on est cependant contraint de reconnaître que l'emprise qu'il exerce sur l'esprit de ses adhérents est, dans cet ordre d'idées, autrement profonde. Ainsi l'évolution qui entraînerait l'abandon de cette théorie et le retour à l'espace et au temps traditionnels constituerait bien un fait sans précédent.

(*La Déduction relativiste,* p. XIV-XV, 125-26, 367-68, Payot.)

MAURICE BLONDEL

né en 1861

On n'imagine point aisément Maurice Blondel en une autre fonction que celle de philosophe, ni en une autre philosophie que celle dont il poursuit le développement depuis plus de quarante-cinq ans, tant sa vie est expressive de sa pensée même, et tant l'unité de sa complexe doctrine domine et anime les manifestations les plus variées de son activité spéculative et pratique. Ainsi qu'il l'expliquait lui-même naguère dans son Itinéraire philosophique (1) et dans son étude plus récente sur Leibniz (2), c'est dès l'Ecole normale et même avant qu'il avait conçu l'idée directrice et le plan de travail auxquels il est resté fidèle d'un bout à l'autre de sa carrière : carrière exempte de vicissitudes matérielles, puisqu'elle s'est écoulée tout entière en province et en Provence, « dans le recueillement » de la paisible ville d'Aix, mais carrière traversée malgré lui par les péripéties de controverses toujours renaissantes auxquelles son long et méritoire effort de silence n'a pas réussi à le soustraire autant qu'il l'aurait désiré. Du moins, les polémiques suscitées par ses publications fragmentaires ont eu l'avantage de mettre en évidence la continuité et l'homogénéité de cette pensée aussi une que riche et compréhensive. En discutant avec ses adversaires, il n'a pas écrit une ligne qui ne tende à nous amener vers un centre bien défini et invariable de perspective originale.

Le détail historique des contestations où Maurice Blondel a été engagé importe peu dans le fond et peut être négligé. Ce qui est intéressant, c'est de saisir le lien qui fait de son œuvre à lui (comme il l'a dit de celle de saint Augustin) plus qu'un système d'idées : car elle dépasse le point de vue d'une organisation purement ou principalement spéculative. En fait, elle est unité infrangible de méthode et de doctrine, de pensée et de vie, de certitude rationnelle

(1) *L'Itinéraire philosophique,* pp. 64 et 65.

(2) Bibliothèque des archives de philosophie. Maurice Blondel. *Une énigme historique. Le « Vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur,* 1 volume in-8, Paris, Beauchesne, 1930, pp. X-XII.

et de croissance spirituelle. Le paradoxe de cette attitude l'a exposé à bien des méprises et ces méprises lui ont causé une surprise d'autant plus grande qu'il a toujours estimé, pour sa part, que la position occupée par lui est normale. D'où son effort constant pour se rattacher à la tradition la plus authentique, et pour s'appuyer sur les maîtres anciens contre des façons à la fois plus récentes et plus étroites de penser, où domine l'usage de l'abstraction, des constructions notionnelles et des oppositions idéologiques. Non qu'il méconnaisse la valeur des acquisitions dues à l'analyse critique ou le caractère heureux de l'effort institué par la psychologie subjective ou par la métaphysique idéaliste. Bien au contraire, il fait état de tous les apports de la science positive, de la psychanalyse et de la mystique elle-même pour enrichir le contenu du *réalisme intégral* où il tend et où il veut unir les données de la nature, les conquêtes de l'esprit et la transcendance même de la vie religieuse.

Dès 1895, Amédée de Margerie, doyen de la Faculté libre de Lille, notait qu'il n'y a rien en cette méthode et en cette visée qui ne soit traditionnel; mais il ajoutait que ce qui est nouveau, c'est la cohérence de l'enquête totale et la continuité dialectique de l'investigation (1). En effet, l'auteur de *l'Action* ne se borne pas à dénoncer ou à discuter telle ou telle lacune ou telle ou telle erreur; mais, les éliminant toutes successivement, il amène le lecteur de façon contraignante à la seule solution entière et inévitable. Il en résulte que sa philosophie affecte un caractère à la fois scientifique et vital qui satisfait indivisiblement aux besoins de l'intelligibilité et aux exigences de la pratique sans rien d'arbitraire ou d'exclusif. Il y a là une doctrine qui porte en même temps sur ce qu'il y a de plus intime dans les êtres singuliers et sur ce qu'il y a de plus universel dans l'ordre cosmique où ils trouvent leur règle et leur sanction.

En raison même de l'extension inusitée d'une telle doctrine qui fait place au problème religieux sous sa forme la plus positive, on a opposé à Maurice Blondel des résistances qu'on peut qualifier de symétriquement inverses. En effet, les unes proviennent des susceptibilités de certains théologiens qui redoutent un empiètement sur leur domaine; les autres procèdent des prétentions de partisans tenaces d'une philosophie séparée et murée dans l'autonomie close où elle déclare se suffire à elle-même et pourvoir à tout. De là des préjugés et des hostilités qui interprètent cette tentative de rénovation et d'élargissement de *la* philosophie elle-même, comme s'il s'agissait d'une entreprise apologétique au service d'un but étranger à la philosophie. C'est là une méconnaissance de la vérité historique : méconnaissance aussi injustifiée et aussi contraire que possible au dessein de M. Blondel. De fait comme d'intention, il reste philosophe. Il se place sur un terrain où la raison et l'observation fournissent les éléments d'une œuvre qui, comme l'indique la conclusion même de *l'Action*, se borne à décrire aussi exhaustivement que possible tous les aspects du penser et toutes les répercussions de l'agir selon une

(1) Cf. *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1895.

logique implacable qui ne fait que traduire l'option foncière de la volonté en face de la destinée humaine.

Contestée d'abord (1), la valeur proprement philosophique de cette position a finalement été reconnue par ceux mêmes qui l'avaient d'abord niée. Plusieurs sans doute ont continué à repousser les conclusions réelles qu'elle entraine, mais ils ont admis la légitimité formelle du problème qu'elle pose. Et ils concèdent que ce problème est en effet posé par elle en termes plus précis, plus techniques, plus modernes qu'il ne l'avait encore été (2). Je puis témoigner que tel était le jugement de Victor Delbos; et lui-même, bon connaisseur en la matière, l'a attesté dans la belle préface qu'il a mise en tête de la thèse de M. Cremer sur « le problème religieux dans la philosophie de l'action » (3). C'est ce que M. Blondel a fait valoir avec force dans ses entretiens avec F. Lefèvre. Rapportant les termes d'une déclaration faite par lui au Directeur de l'Enseignement supérieur, il dit ceci : « Je lui affirmai que, loin de restreindre le champ et la liberté philosophiques, je m'efforçais de restituer à la philosophie par une méthode philosophique la plus haute part de son terrain naturel d'investigation; en sorte que, désireux de rendre habitable aux philosophes l'étage supérieur et trop délaissé de l'édifice, je ne détruisais pas, je voulais au contraire consolider les soubassements dont je me gardais bien de compromettre la nécessaire et inébranlable structure afin même qu'elle pût monter plus haut et porter davantage » (4). Cette profession de foi résume tout.

⁂

Pour apprécier le redressement ou l'élargissement philosophique dont maints esprits se déclarent redevables à M. Blondel, comme pour comprendre les incriminations ou les incompréhensions persistantes dont il est victime, il nous faut dépasser les indications précédentes. Dans la *Revue philosophique* de janvier, Gaston Milhaud parlait d'un « quatrième état de la pensée philosophique » qui, d'après lui, tendait à succéder aux trois états qu'avait décrits Auguste Comte. Eh! bien, l'œuvre de M. Blondel semble bien inaugurer cette ère nouvelle. Avec M. Milhaud nous pouvons dire que la doctrine dont nous cherchons à donner ici une idée d'ensemble est autre chose qu'une attitude particulière et qu'un système parmi d'autres systèmes. Elle

(1) Cf. *Revue de Métaphysique*, supplément de 1894.
(2) Cf. *Vocabulaire* de la Société française de philosophie aux mots *action, foi, Dieu, transnaturel*, etc.
(3) Cf. Cremer, *Le Problème religieux dans la philosophie de l'action*, in-8 de XIII-112 p. Paris, Alcan, 1912. Cf. aussi : J. Wehrlé, *La Méthode d'Immanence*, Paris, Blond et Cie, 1911.
(4) Cf. *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, cité plus haut, pp. 86 et 87.

constitue une *rénovation* et une *progression* de la discipline philosophique en son intégralité.

Une rénovation d'abord. A ses origines, la philosophie était apparue comme une recherche spéculative de la pensée visant à une explication cohérente et intelligible des choses, en même temps que comme une puissance morale capable de fortifier les volontés et d'exhausser les âmes, avec cette réserve toutefois que la *sagesse* complète échappe à ceux mêmes qui y tendent et qui ne s'en doivent dire que les amis. Puis, à la longue, le premier de ces deux aspects originels avait prévalu, au point de ne laisser plus guère subsister que l'idée d'une systématisation technique et principalement théorique. Or, ce n'est pas seulement à reprendre en leur solidarité première les deux éléments conjoints dans l'idée ancienne de philosophie, c'est à discerner leurs rapports intrinsèques, leur union normale, leurs limites d'expansion, que s'applique méthodiquement M. Blondel.

Il en résulte que cette rénovation d'une tradition primitive se produit sous une forme qui en fait en même temps une progression. Elle constitue un accroissement de la force philosophique grâce à l'exactitude avec laquelle sont analysées les relations de la pensée et de l'action, grâce à l'étude critique de la partie de nos facultés associées, grâce enfin à la vue stimulante de ce qui rend intelligible le mystère de l'univers et de ce qui rend bonnes les exigences d'une destinée qui, par ses aboutissements suprêmes, dépasse et tait ce que l'optimisme le plus intrépide a osé espérer et tout ce que le pessimisme le plus radical a pu concevoir.

En cet effort d'intégration totale, l'aspect qui semble dès le début avoir le plus frappé et parfois davantage inquiété les lecteurs, c'est la préoccupation d'imposer au plus libre examen de la raison le problème du surnaturel, sans que ni philosophes ni théologiens soient en droit de protester légitimement contre cette extension inaccoutumée. Mais, aux premiers, M. Blondel a toujours pu répondre qu'il ne faisait que rester fidèle à leur méthode aussi exhaustive que possible de l'expérience et de la spéculation. Aux seconds, il a pu montrer que, *en fait*, notre destinée constitue un ordre concret où l'on ne peut impunément méconnaître la vocation transcendante de l'homme et que cette réalité historique, impossible à naturaliser comme à discerner par nous-mêmes, a cependant ses attaches au plus profond de notre être spirituel. En sorte que finalement, de part et d'autre, la solution, qui pouvait d'abord apparaître comme contraire à l'esprit philosophique et à l'esprit religieux, les sert tous les deux en répondant à leur vœu le plus intime. Il y a là une doctrine qui réconcilie la liberté et l'autorité sous une discipline comprise, consentie et aimée dans toute sa rigueur salutaire.

⁂

Afin de manifester la convergence des tendances qui composent ce nouvel « état de la pensée », M. Blondel en a fait voir le rayonnement et les applications dans divers domaines.

Tel est d'abord le sens et l'utilité de ses études d'histoire de la philosophie, telles que « le Christianisme de Descartes », « l'Evolution du spinozisme », « l'Anti-cartésianisme de Malebranche », « le Jansénisme et l'Anti-Jansénisme de Pascal », « le *Vinculum substantiale* de Leibniz », les pages consacrées à Maine de Biran, le livre sur la vie et l'œuvre de Léon Ollé-Laprune, la notice sur Victor Delbos. Rien n'est plus décisif pour justifier sa propre position que les monographies qu'il vient de publier ou qui vont paraître sur saint Augustin dans le dernier Cahier de la *Nouvelle Journée*, dans une collection anglaise de M. Burns, dans la *Revue Néo-Scolastique* et dans le prochain numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Mais c'est aussi par ses essais personnels que M. Blondel a cherché à prouver la fécondité de son point de vue et à nous amener par des travaux d'approche au centre de perspective où il convient de se placer. Ainsi, dans le champ de la spéculation critique et métaphysique, il a fait voir que « l'illusion idéaliste », symétriquement inverse de l'illusion réaliste, nous avertit de la nécessité de ne pas nous en tenir à la pensée abstractive et rationnelle que dépasse constamment le mouvement de la vie spirituelle. Il a repris en sous-œuvre l'édifice rationnel en étudiant « le point de départ de la recherche philosophique ». Sans avoir jalonné tout le développement de cette investigation continue, il en a marqué les principales phases dans son « Itinéraire ». — Dans l'ordre social, il a appliqué ce même esprit et il en a cherché des vérifications et des confirmations qu'on trouvera dans son étude sur « la Semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme ». Précédant de plus de vingt ans les débats récents, cet exposé critique fournissait déjà les principes explicatifs et justificatifs d'une science sociale faite de liberté, de discipline et d'humanité. Dans sa leçon à « la Semaine sociale de Paris », sur « Patrie et Humanité » (juillet 1928), M. Blondel a repris et étendu cet enseignement plus actuel que jamais. De même, sur les questions pédagogiques et la formation civique en diverses revues ou enquêtes, il a tiré de son expérience des réflexions dont il souhaitait que s'inspirât « la Réforme de notre enseignement national », telle qu'il l'examine à la lumière des vrais principes directeurs dans la jeune Revue qui s'intitule « Politique ». — Enfin, dans les questions de méthode et de compétence qui, à l'intersection des études exégétiques, historiques et mystiques, intéressent la philosophie religieuse, les initiatives de M. Blondel ont été particulièrement stimulantes. La « Lettre sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux » (1896); « Histoire et Dogme » et « la Valeur historique du dogme » (1904); « l'Aspect philosophique du problème de la mystique » (Cahier 3 de la *Nouvelle Journée*, 1925), montrent l'extrême portée de l'investigation rationnelle tout en respectant strictement la distinction des ordres et des compétences, mais en obéissant à la même loi d'unité intégrale et de réalisme concret qui domine et commande partout cette vaste synthèse.

⁂

L'unité organique d'une pensée si complexe et si riche ne sera pleinement révélée que par la publication de la trilogie annoncée sur « la Pensée », « l'Etre », « l'Action », trilogie destinée à recevoir comme couronnement « l'Esprit Chrétien ». On en trouvera un aperçu, non seulement dans les entretiens avec Frédéric Lefèvre, mais encore dans la conclusion du récent volume sur l'ébauche de réalisme intégral qu'il découvre chez Leibniz. Il faut attendre l'apparition de cet ensemble inédit pour apprécier équitablement l'ampleur et la solidité de l'œuvre de Maurice Blondel (1). En attendant, nous rappellerons simplement le vœu qu'il formulait un jour et qu'il a déjà, semble-t-il, réalisé dans une large mesure : « Travailler pour l'intelligence; élever et unir les âmes; aborder en philosophie des problèmes omis de manière à les imposer à l'audience de tous les esprits. »

Né à Dijon le 2 novembre 1861 d'une très ancienne famille bourguignonne, Maurice Blondel a fait ses études au Lycée et aux Facultés de cette ville. Entré à l'Ecole normale supérieure au mois de novembre 1881, il y eut comme maîtres Léon Ollé-Laprune et Emile Boutroux. Il enseigna la philosophie aux lycées de Chaumont, de Montauban et d'Aix-en-Provence. C'est le 7 juin 1893 qu'il vint soutenir ses thèses en Sorbonne. Désormais les chaires de l'enseignement supérieur lui étaient ouvertes. Il y débuta comme Maître de conférences à l'Université de Lille. Nommé presque aussitôt professeur à l'Université d'Aix-Marseille, il revint s'établir à Aix où il occupa une chaire qu'il ne devait plus quitter jusqu'à sa retraite. Pendant cette longue période de sa vie, il a mené de front d'abord sa tâche professionnelle, ensuite la collaboration à diverses revues (*Revue Philosophique*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, *Annales de philosophie chrétienne*, *Bulletin et Vocabulaire de la Société française de philosophie*, *Cahiers de la Nouvelle journée*, etc.), enfin la publication d'ouvrages personnels et la préparation d'une trilogie philosophique sur *La Pensée*, *l'Etre*, *l'Action*, ensemble dont il a annoncé le projet et le plan dans des « Propos recueillis par Frédéric Lefèvre » et publiés aux Editions Spes sous le titre d' « Itinéraire philosophique » (2). Un livre sur *L'esprit chrétien* doit compléter ces trois monographies.

J. W.

(1) Pour se faire dès maintenant une idée de la pensée et de la doctrine de M. Blondel, on ne peut mieux faire que de lire le volume que Paul Archambault lui a consacré dans la collection des *Cahiers de la Nouvelle Journée* (cahier 12, 1928, Librairie Bloud et Gay), sous le titre : « Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel. »

(2) *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre.* Aux éditions Spes, in-12 de 283 pages. N° 5 de la Collection « La Nef ». Paris, 1928. On trouverait, en un très court résumé, une vue d'ensemble de l'œuvre de M. Blondel dans l'article : *Un métaphysicien du catholicisme*, de Johannès Wehrlé, *Les Lettres*, 1er juin 1928, p. 165-173.

Bibliographie. — *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (in-8°, XXV-492 p., Paris, Alcan, 1893). — *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux....* (Annales de philosophie chrétienne : janvier, février, mars, mai, juin, juillet 1896.) Il a été fait de cette *Lettre* un tiré-à-part : in-8° de 86 pages. (Saint-Dizier, Thévenot, 1896.) — *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne.* « La Quinzaine » : numéros des 16 janvier, 1er et 16 février 1904. De la même étude, il existe un tiré-à-part de 72 p. (Imprimerie-Librairie de Montligeon, 1904.) — *De la valeur historique du dogme.* (Bulletin de Littérature ecclésiastique de Toulouse, 1905.) — *Le point de départ de la recherche philosophique.* (Annales de philosophie chrétienne, janvier et juin 1906.) — *La Semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme.* Extrait des Annales de philosophie chrétienne (Testis). In-8° de 252 p. (Paris, Blond et Cie, 1910.) — *Le Procès de l'Intelligence.* « Nouvelle Journée », de juin à septembre 1920. (Cf. aussi volume publié sous le même titre chez Bloud et Gay.) — *Léon Ollé-Laprune : l'achèvement et l'avenir de son œuvre.* Un volume in-8° de 310 pages. (Paris, Bloud et Gay, 1923.) — *Le problème de la musique.* Cahier 3 de la « Nouvelle Journée » (1925). — *Dieu.* Dans la Revue *Philosophies* (1925). — *Une Enigme historique. Le « Vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur.* In-8° de XXIV-145 p. (Paris, Beauchesne, 1930.)

Il est impossible de signaler ici les *très nombreux* articles publiés par M. Blondel dans de *nombreuses Revues*. Mais on trouverait la mention de la plupart de ces articles dans le livre, déjà cité et d'une importance capitale, qui a pour auteur Paul Archambault et pour titre : *L'œuvre philosophique de Maurice Blondel.* (In-8° de 249 pages. Paris, Bloud et Gay, 1928.) Bien que ce livre ne renferme pas de bibliographie dressée à part, méthodique et en quelque sorte officielle, il fait état, à peu de chose près, de *tous* les documents et témoignages issus de la plume de Maurice Blondel, et il en donne, au fur et à mesure de leur utilisation, les références exactes dans les notes qui figurent au bas des pages. On ne saurait trop recommander la lecture de cette magistrale étude de Paul Archambault à ceux qui désirent réellement être initiés à la connaissance de la pensée et de la littérature blondéliennes.

L'INEVITABILITE DE L'ACTION ET DE SES CONSEQUENCES (1)

A consulter l'évidence immédiate, l'action, dans ma vie, est un fait, le plus général et le plus constant de tous, l'expression en moi du déterminisme universel; elle se produit même sans moi. Plus qu'un fait, c'est une nécessité, que nulle doctrine ne nie puisque cette négation exigerait un suprême effort, que nul homme n'évite, puisque le suicide est encore un acte; elle se produit même malgré moi. Plus qu'une nécessité, l'action m'apparaît souvent comme une obligation : il faut qu'elle se produise par moi, même alors qu'elle exige de moi un choix douloureux, un sacrifice, une mort : non seulement j'y use ma vie corporelle, mais j'y meurtris toujours des affections et des désirs qui réclameraient tout, chacun pour soi. On ne marche, on n'apprend on ne s'enrichit qu'en se fermant toutes les voies sauf une, et qu'en s'appauvrissant de tout ce qu'on eût pu savoir et gagner autrement : y a-t-il plus subtil regret que celui de l'adolescent obligé, pour entrer dans la vie, de borner sa curiosité comme par des œillères? Chaque détermination

(1) Texte emprunté à l'*Action* (Introduction, pp. VIII-XI). L'*Action* est la thèse de doctorat que Maurice Blondel soutint en Sorbonne, le 7 juin 1893. Elle fut publiée ensuite, avec des développements nouveaux, dans la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine,* chez Alcan, en novembre 1893. Ce livre, qui a soulevé des controverses encore inapaisées, a donné lieu à tout un mouvement de pensée. Dès l'Introduction, l'aspect inédit du problème à poser est fortement marqué.

retranche une infinité d'actes possibles. A cette mortification naturelle personne n'échappe.

Aurai-je du moins la ressource de m'arrêter? Non, il faut marcher; de suspendre ma décision pour ne renoncer à rien? non, il faut s'engager sous peine de tout perdre; il faut se compromettre. Je n'ai pas le droit d'attendre ou je n'ai plus le pouvoir de choisir. Si je n'agis pas de mon propre mouvement, il y a quelque chose en moi ou hors de moi qui agit sans moi; et ce qui agit sans moi agit d'ordinaire contre moi. La paix est une défaite; l'action ne souffre pas plus de délai que la mort. Tête, cœur et bras, il faut donc que je les donne de bon gré, ou on me les prend. Si je refuse mon libre dévouement, je tombe en esclavage; personne ne se passe d'idoles : dévots, les plus libertins. Un préjugé d'école ou de parti, un mot d'ordre, une convenance mondaine, une volupté, c'en est assez pour que tout repos soit perdu, toute liberté sacrifiée : et voilà pour quoi souvent l'on vit et pour quoi l'on meurt!

Me restera-t-il l'espoir de me conduire, si je le veux, en pleine lumière et de me gouverner par mes seules idées? Non. La pratique, qui ne tolère aucun retard, ne comporte jamais une entière clarté; l'analyse complète n'en est pas possible à une pensée finie. Toute règle de vie qui serait uniquement fondée sur une théorie philosophique et des principes abstraits serait téméraire; je ne puis différer d'agir jusqu'à ce que l'évidence ait paru, et toute évidence qui brille à l'esprit est partielle. Une pure connaissance ne suffit jamais à nous mouvoir parce qu'elle ne nous saisit pas tout entiers : en tout acte, il y a un acte de foi.

Pourrai-je à tout le moins accomplir ce que j'ai résolu, quoi que ce soit, comme je l'ai résolu? Non. Il y a toujours entre ce que je sais, ce que je veux et ce que je fais

une disproportion inexplicable et déconcertante. Mes décisions vont souvent au delà de mes pensées, et mes actes, au delà de mes intentions. Tantôt je ne fais pas tout ce que je veux; tantôt je fais, presque à mon insu, ce que je ne veux pas. Et ces actions que je n'ai pas complètement prévues, que je n'ai pas entièrement ordonnées, dès qu'elles sont accomplies, pèsent sur toute ma vie et agissent sur moi, semble-t-il, plus que je n'ai agi sur elles. Je me trouve comme leur prisonnier; elles se retournent parfois contre moi, ainsi qu'un fils insoumis en face de son père. Elles ont fixé le passé, elles entament l'avenir.

Impossibilité de m'abstenir et de me réserver, incapacité de me satisfaire, de me suffire et de m'affranchir, c'est ce que me révèle un premier regard sur ma condition. Qu'il y ait contrainte et pour ainsi dire oppression dans ma vie, ce n'est donc pas chimère ou jeu de dialectique, c'est brutalité de l'expérience quotidienne. Au principe de mes actes, dans l'emploi et après l'exercice de ce que je nomme ma liberté, il me semble sentir tout le poids de la nécessité. Rien n'y échappe en moi : si je tente de me dérober aux initiatives décisives, je suis asservi pour n'avoir pas agi; si je vais de l'avant, je suis assujetti à ce que j'ai fait. Dans la pratique, nul n'esquive le problème de la pratique; et non seulement chacun le pose, mais chacun, à sa façon, le tranche inévitablement.

C'est cette nécessité même qu'il faut justifier. Et qu'est-ce que la justifier, sinon montrer qu'elle est conforme à la plus intime aspiration de l'homme? Car je n'ai conscience de ma servitude qu'en concevant, qu'en souhaitant un affranchissement complet. Les termes du problème sont donc nettement opposés. D'un côté, tout ce qui domine et opprime la volonté; de l'autre, la volonté de tout dominer ou de

tout pouvoir ratifier : car il n'y a point d'être où il n'y a que de la contrainte. Comment donc résoudre le conflit? des deux termes du problème quel est celui dont il faut partir comme de l'inconnue? est-ce la bonne volonté qui fera crédit, comme si elle pariait pour une chose certaine et infinie, sans pouvoir connaître, avant la fin, qu'en paraissant tout y sacrifier, elle n'a vraiment rien donné pour l'acquérir? faut-il au contraire ne considérer d'abord que ce qui est inévitable et forcé, en se refusant à toute concession, en repoussant tout ce qui peut être repoussé, pour voir, avec la nécessité de la science où cette nécessité de l'action nous conduit enfin, sauf à montrer simplement au nom même du déterminisme que la bonne volonté a raison?

La première voie s'impose et peut suffire à tous, c'est la voie pratique. Il est nécessaire de la définir d'abord, ne fût-ce que pour réserver la part de ceux, les plus nombreux et souvent les meilleurs, qui ne peuvent qu'agir sans discuter l'action. Personne d'ailleurs, on va le montrer, n'est dispensé d'entrer dans cette route directe. Mais comment une autre méthode devient légitime pour confirmer la première et pour devancer les révélations finales de la vie, comment elle est nécessaire à la solution scientifique du problème, c'est ce qu'il sera bon de prouver : l'objet de ce travail, ce doit être cette science même de la pratique (1).

(1) Les deux passages qui suivent commencent par mettre en scène ceux qui croient esquiver le problème de la destinée et se flattent d'échapper à l'inquiétude humaine. M. Blondel décèle la duperie subtile d'un Renan, d'un Barrès, de tous ceux qui préludaient à l'immoralisme dont les raffinements nouveaux sont ici prévus avant la lettre. Puis il montre l'inconséquence de ceux qui veulent tout connaître en prétendant que c'est tout vider.

LE DILETTANTISME

Recueillons d'abord, de la fine fleur de la pensée, toute l'essence subtile et meurtrière qu'elle distille.

Point d'erreur, dit-on, qui n'ait une âme de vérité; point de vérité, semble-t-il, qui ne porte un poids d'erreur. S'arrêter à un jugement quelconque et y tenir serait pédantisme et naïveté. Garder une attitude nette et fixe, croire que « c'est arrivé », mettre les mains à la pâte, se frotter aux hommes, disputer sa place, faire cette vilaine chose qu'exprime ce vilain mot, *s'affirmer*, introduire consciencieusement une unité rigide dans l'organisme d'une pensée ou la conduite d'une vie, fi! la ridicule étroitesse et l'énorme grossièreté. Tous les systèmes philosophiques, même les plus opposés, se sont pris au même piège : ils ont toujours cherché la relation de l'être et du connaître, du réel et de l'idéal, et ils ont pensé la définir. L'argument ontologique se retrouve au fond de tout dogmatisme, même sceptique : de l'Inconnaissable il est connu qu'il ne peut être connu; du Pessimisme, on peut dire qu'il est encore un optimisme puisqu'il a une doctrine et montre un but. Affirmer que le néant est, la joyeuse plaisanterie, et comme on doit être gai quand on sait que l'être n'est pas, et que n'être pas est le souverain bien! heureux désespérés qui ont rencontré leur idéal, sans voir que s'il est, il n'est plus et qu'en s'y ruant ils font le jeu de cette nature ironique qu'ils se vantent de confondre. Non seulement tout monisme, c'est-à-dire toute doctrine qui prétend ramener à l'unité le principe de l'intelligibilité et le principe de l'existence, mais tout système, par cela

seul qu'il est un système, est une erreur, comme toute action, inspirée par une conviction fixe, est une illusion.

Il n'y a donc de vérité que dans la contradiction, et les opinions ne sont sûres que si l'on en change; non qu'on se fasse de la contradiction même et de l'indifférence une nouvelle idole. Par largeur, on arrivera à traverser l'intolérance, afin de goûter aux charmes de l'étroitesse d'esprit. Tantôt on s'enchantera des acrobaties d'une dialectique transcendantale, tantôt, dédaignant la pesanteur d'une armure même légère, on rira des lourdauds qui, casque en tête, se battent selon les règles, dans un corps à corps avec le vent. Par l'histoire, être de tous les temps et de toutes les races; par la science, appartenir à tout l'espace et égaler l'univers; par la philosophie, devenir le théâtre de la bataille interminable des systèmes, porter en soi l'idéalisme et le positivisme, le criticisme et l'évolutionnisme, et se repaître du carnage des idées; par l'art, s'initier à la divine grâce des frivolités sérieuses, au fétichisme des civilisations avancées, quelle aimable industrie pour se donner à tout sans donner rien, pour réserver cet inépuisable pouvoir d'esprit tour à tour sympathique et destructeur, pour tisser et défaire sans relâche comme une toile de Pénélope la vivante parure du Dieu qui ne sera jamais! On s'agenouille devant tous les autels, et on se relève en souriant pour courir à de nouvelles amours; on s'enferme un instant dans la lettre afin de pénétrer au sanctuaire de l'esprit. Si devant la grandeur du mystère partout répandu l'on sent comme un frisson de religieuse horreur, vite on s'abrite derrière les épaisses certitudes des sens : on se sert des certitudes brutales pour dissiper les rêves, des rêves pour sublimer la science, et tout n'est plus que figures peintes en l'air. L'on sait qu'il y a contre l'abus du positif des réactions inévitables, et l'on s'y

prête dévotement, ni plus ni moins disposé à vénérer la cornue du chimiste qu'à se prosterner sous l'ineffable splendeur du néant dévoilé à l'âme. Tel se plaît à mêler les extrêmes et à composer dans un seul état de conscience l'érotisme avec l'ascétisme mystique; tel, à l'aide de cloisons étanches, développe parallèlement un double rôle d'alcoolique et d'idéaliste. Tour à tour, ou à la fois, l'on goûte, l'on aime, l'on pratique différentes religions et l'on savoure toutes les conceptions du ciel par le dilettantisme de la vie future.

Parfois même cette ondoyante et diverse sagesse feint de s'ignorer afin de mieux perdre l'odieuse apparence d'un système, afin de garder par son incurable légèreté le plaisir d'une inquiétude ou d'un risque. On se flatte, mais sans contention et comme d'une belle espérance, d'esquiver à jamais les questions troublantes, les solutions tourmentantes, les sanctions menaçantes; on n'affirme pas le néant pour mieux s'assurer de ne pas rencontrer l'être; et on vit dans le phénomène qui est et qui n'est pas. N'allez point dire à nos habiles que sous leur libre jeu et la souplesse de leurs attitudes fuyantes se cachent un parti pris, une méthode originale, une réponse au problème de la destinée et d'involontaires préoccupations : c'est faux, on ne fuit pas ce qui n'est pas. Ne leur répétez point l'objection banale, que l'absence de solution en est encore une : c'est faux. Ne les interrogez pas, ne les pressez pas : nulle demande n'a de sens, parce que toute réponse, si l'on n'y sent pas le mensonge inévitable, est fausse; de quelle nuance est la gorge du pigeon? la pensée exprimée est déjà une tromperie. Si l'on a toutes les curiosités, c'est pour être plus libre d'écarter toute indiscrète inquisition; il y a beau temps qu'on a percé à jour la vanité des discussions, et qu'on sait être toujours

de l'avis du contradicteur : réfuter qui ou quoi que ce soit est du dernier béotien. Ni offensive, ni défensive, pour qui joue à qui perd gagne, c'est l'art d'être invincible.

. . . .

. . . .

Le problème moral de l'action et de la destinée humaine n'existe pas, disait-on, et le résoudre, à ce qu'il semblait, c'est le supprimer. Mais voilà que, pensant y échapper, on le pose tout entier.

On ne peut, car on ne veut pas, se dispenser d'être et d'agir; pas plus que l'abstention métaphysique l'abdication morale n'est possible ni franche. Vainement, à force d'art et de science et d'expériences subtiles, décompose-t-on l'organisme spirituel, afin de déconcerter tous les rouages élémentaires de la vie et de se convaincre qu'il n'en subsiste rien : au néant du vouloir survit le vouloir plus profond de l'être. Vainement s'opiniâtre-t-on dans une *volonté* systématique, comme si le sujet et l'objet s'armant l'un contre l'autre réussissaient à s'entre-détruire : sur le néant du vouloir, il reste le vouloir artificiel, mais positif du néant. Vainement le sujet, pour triompher de sa puissance de destruction et de sa propre indestructibilité, se rejette-t-il dans l'objet : il ne cherche la jouissance des sens ou de l'action, il ne s'extériorise dans le phénomène, il ne s'y anéantit qu'en y portant toujours l'être qu'il est, et en s'y retrouvant, mais perdu comme il l'a voulu et condamné par les contradictions intimes d'une volonté pervertie. Ne rien vouloir, c'est donc en même temps : avouer l'être, en y cherchant cette infinie virtuosité qui toujours se joue et toujours s'échappe; — affirmer le néant en y plaçant l'espoir vague d'un refuge; — se tenir aux phénomènes et s'enchanter

de l'universelle féerie, pour jouir de l'être dans la sécurité du néant. C'est l'abus de tout.

On prétendait supprimer toute question première ou dernière, retirer tout sens à la vie, et fermer devant l'homme toute issue. Toutes les issues lui sont maintenant frayées. Et puisqu'il faut qu'il veuille et qu'il poursuive une fin, pour quelle fin agira-t-il et que seront ses actes? Où iront-ils: est-ce au néant? cette voie ouverte, il la faut explorer d'abord.

(*L'Action*, p. 3, 5 et 21, Alcan).

L'ALTERNATIVE ET L'OPTION (1)

S'il est possible d'appliquer à un terme borné l'infinie tendance de la volonté, il reste impossible d'y détruire ce caractère d'infinitude; impossible de supprimer la force du mouvement, alors qu'il est aisé d'en pervertir le sens; impossible de se dérober à la grandeur de la destinée humaine, même en la manquant. Quoiqu'on se jette librement à l'objet du désir pour devenir semblable à lui, l'on ne se restreint pas à la taille de l'idole préférée; et l'agent, tout en devenant ce qu'il fait, garde entières dans son action les exigences qu'il ne satisfait pas.

. . . .

Que parle-t-on de la brièveté fuyante du temps? Plus on

(1) L'indignation de la volonté voulante et de la volonté voulue suscite une lutte et détermine un conflit qui pose devant l'homme les deux termes contradictoires d'une alternative grosse de conséquences éternelles. Une option s'impose d'où, selon le libre choix du sujet, sortira ou la mort de l'action, ou la vie de l'action. C'est ce double aboutissement qui est décrit dans les passages suivants.

sent qu'il est court et incertain, plus il est étrange d'agir comme s'il ne devait pas finir, comme s'il était tout. Ce n'est qu'une apparence, soit; qu'une forme de la sensibilité humaine, soit! C'est pour cela qu'on est inexcusable d'y limiter le désir et d'y enceindre l'action. L'action ne tombe pas sous la loi de la durée. Si la critique spéculative a ruiné la valeur objective du temps ou de l'espace, il y a longtemps que le sens moral et la critique de la vie a, en fait, son *Esthétique Transcendantale.* Les conclusions que l'analyse rationnelle atteint laborieusement, est-ce que la conscience droite ne les trouve pas d'un seul élan? L'homme de devoir est affranchi des prestiges de la sensibilité et de l'illusion du temps. Et, en revanche, différer la conversion, n'est-ce pas vouloir que ce qu'on veut présentement dure toujours?

Ce qu'on veut délibérément, ce qu'on fait librement par goût propre, on le veut donc et on le fait, non parce que le temps passe, mais quoique le temps semble passer. L'éternité est toute à chaque instant. De même que l'intention a une portée universelle, elle a une ambition intemporelle. Vivre comme si l'on ne devait pas mourir, aimer le temps comme s'il était l'éternité, souhaiter de jouir sans fin d'une volupté passagère, et ne vouloir regretter que de ne pouvoir toujours vivre comme on vit, y a-t-il donc dans cette disposition de la volonté rien qui en atténue la déraison et l'inconséquence? Parce qu'il se donne à un plaisir misérablement court, l'homme n'en garde pas moins, dans ce don même, son éternelle aspiration; ce qu'il ne réussit pas à tenir ni à goûter seulement pour toute la durée d'une vie, il le voudrait pour toujours : *in suo æterno peccat.*

Aussi, quelque longues que paraissent les suites des actions humaines, y a-t-il, dans l'unique et indivisible instant qui les a produites, de quoi justifier, non plus seulement

toutes leurs conséquences dans la durée, mais infiniment au delà. Si ces actes qu'une soudaine décision a jetés dans le vaste engrenage du déterminisme universel y prolongent leur retentissement; s'ils ne tiennent pas tout entiers dans le point du lieu et du temps où ils naissent, et s'ils semblent parfois grossis par l'ample écho du monde, ce n'est donc encore qu'une image incomplète de leur invisible extension. Et cette grandeur surprenante de leurs contrecoups est comme un salutaire avertissement qui, par un symbole visible, éveille parfois brutalement la réflexion, en nous révélant ce que nous savons déjà, mais ce que nous oublions toujours, l'immense portée de l'action volontaire. C'est donc parce qu'il use des biens insuffisants comme s'ils étaient suffisants que l'homme s'endette infiniment. Car ce qui en use en lui est infini; et son malheur est de mettre, non le temps dans l'éternité, mais l'éternité dans le temps. *Non cum tempore transit quod tempora transit : fugit hora, manent opera.*

Ainsi l'acte délibéré et voulu naturalise l'absolu dans le relatif même (1).

. . . .

Qu'on le comprenne donc une fois pour toutes : dans l'action volontaire, il s'opère un secret hymen de la volonté humaine et de la volonté divine. Etre appelé à la vie de la raison et de la liberté, c'est participer à la libre nécessité de Dieu qui ne peut manquer de se vouloir. Nous aussi, nous ne pouvons manquer de nous vouloir : ce que nous recevons d'être en toute propriété est tel qu'il est impossible de ne pas l'agréer. Ce don on ne peut en abuser, on

(1) *L'Action*, p. 366-367.

ne peut feindre de le refuser qu'en l'acceptant déjà, et qu'en usant pour ainsi dire de Dieu contre Dieu. Aussi, repousser son concours, livrer nos cœurs et nos œuvres à l'embrassement des faux biens, c'est un adultère. Cette union qui nous constitue, ce lien que nous voulons de nous à lui comme il l'a voulu de lui à nous, nous pouvons le violer sans vouloir le briser jamais. Grandeur redoutable de l'homme! il veut que Dieu ne soit plus pour lui, et Dieu n'est plus pour lui. Mais, gardant toujours en son fond la volonté créatrice, il y adhère si fermement qu'elle devient toute sienne. Son être reste sans l'Etre. Et quand Dieu ratifie cette volonté solitaire, c'est le dam. *Fiat voluntas tua, o homo, in æternum!...* Qui a voulu le néant l'aura et le saura; mais qui l'a voulu ne sera pas détruit pour cela (1).

. . . .

. . . .

. . . .

La marque d'une volonté sincère et conséquente à sa première générosité, c'est donc de ne se contenter de rien de fini. Non seulement elle accepte la souffrance que lui apporte l'action d'autrui comme un don douloureux et instructif; mais, par sa propre initiative et en dilatant toutes ses puissances d'aimer, elle crée en elle une sorte de passion volontaire et de mort permanente. Loin de se rapetisser comme pour échapper à trop de contacts en se modelant sur les circonstances, elle s'agrandit sans mesure pour être partout à l'étroit comme sous le pressoir. L'homme, par son intention délibérée, n'égale la plénitude de son aspiration spontanée qu'à la condition d'anéantir sa volonté propre, en installant

(1) *L'Action*, p. 371-372.

en soi une volonté contraire et mortifiante. Non qu'il cesse de sentir, jusqu'au vif, la meurtrissure de sa nature amoureuse d'indépendance; car, toujours coupées et toujours renaissantes, les racines secrètes de l'amour-propre ne peuvent périr. Non qu'il doive non plus traiter son ennemi intérieur avec une sorte de colère et d'âpreté violente; car le sacrifice, loin d'endurcir le cœur, attendrit souvent les sentiments qu'il refoule. Ne rien faire de ce qu'on choisirait, et le faire avec grâce et douceur, c'est avoir en soi une autre volonté que la sienne; c'est être mort, mais pour être déjà ressuscité à la vie, et puiser le principe de l'action à sa source. La mortification est donc la véritable expérimentation métaphysique, celle qui porte sur l'être même. Ce qui meurt, c'est ce qui empêche de voir, de faire, de vivre; et ce qui survit, c'est déjà ce qui renaît. Se survivre, là est l'épreuve de la bonne volonté. Etre mort ne serait rien, mais se survivre, se sentir dépouillé de ses complaisances intimes et de ses goûts d'indépendance, être dans ce monde comme n'y étant pas, trouver pour toutes les tâches humaines plus d'ardeur dans le détachement qu'on ne saurait en puiser dans la passion, voilà le chef-d'œuvre de l'homme.

(*L'Action*, p. 361 et suiv.)

LE RENOUVELLEMENT DES PERSPECTIVES (1)

En un temps et dans des âmes où les notions métaphysiques et théologiques avaient pour ainsi dire cours normal

(1) On pourra juger, par les citations suivantes, de l'esprit qui anime la « Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique », qui a été écrite en 1896, trois ans après *L'Action*.

et presque forcé, sans qu'il y eût autre chose que des hérésies à craindre, c'est-à-dire des dissensions partielles, il suffisait de manifester, à partir de points incontestés, l'intime cohésion de la vérité multiple en ses aspects, mais une et sans couture, comme la tunique du Christ.

Il faut avouer que, pour la plupart des hommes qui pensent, il n'en va plus de même aujourd'hui, même pour les croyants. Le thomisme apparaît à beaucoup comme une description exacte, mais, si je puis dire, *statique;* comme une superposition d'éléments, mais sans que le mouvement qui nous élève de l'un à l'autre soit intimement provoqué; comme un inventaire, mais non comme une invention capable de justifier, par le dynamisme qui les suscite, les ascensions de la pensée. Une fois qu'on y est entré et si l'on accepte ses principes, l'on est, pour soi-même, en assurance; et du centre de ce donjon, l'on se trouve armé pour repousser les assauts et triompher des objections de détail. Mais il faut y entrer.

Et, comme il part de principes qui, pour la plupart, sont contestés aujourd'hui; comme il n'offre pas la possibilité de les restaurer par sa méthode; comme il suppose une foule d'assertions qui sont précisément mises en doute; comme il ne peut se prêter, sous sa forme systématique, aux exigences nouvelles des esprits qu'il s'agit d'atteindre tels qu'ils sont, on ne peut, on ne doit pas tendre à se contenter de cette exposition triomphante. Nous sommes encore dans la vie militante et souffrante; et c'est un bien, c'est un progrès de le comprendre. Ne nous épuisons pas à ressasser des arguments connus, à offrir un *objet,* alors que c'est le *sujet* qui n'est pas disposé. Ce n'est jamais du côté de la vérité divine, c'est du côté de la préparation humaine qu'il y a défaut et que l'effort de la démonstration doit porter. Et

ce n'est point là simple affaire d'adaptation ou pur expédient temporaire; car ce rôle de préparation subjective est de première importance, il est essentiel et permanent, s'il est vrai que l'action de l'homme coopère, dans toute son étendue, à celle de Dieu.

C'est pour cela aussi qu'il ne faut pas, lorsqu'il s'agit des grandes transformations qui à travers les siècles renouvellent les perspectives humaines, se hâter de n'y voir que déviations, *intelligences faussées* ou *maladies de la raison*. Des erreurs individuelles, des vues incomplètes et des défaillances particulières à tel ou tel esprit, ressort peu à peu le dessein de Dieu dans la conduite de l'humanité; et ce que les hommes apportent d'eux-mêmes dans cette œuvre de croissance commune n'est jamais négligeable ni entièrement hors des voies où la vérité s'élève sur notre horizon. Dans nos actes et nos pensées, il y a toujours une part qui dépasse nos intentions et nos réflexions; et cette part, qui n'empêche pas la responsabilité personnelle, permet du moins au progrès de sortir de la décadence des doctrines même vraies, par le triomphe apparent et passager des doctrines même fausses : c'est avec les pierres amassées contre elle que se bâtit la cité du vrai. Il y a donc deux manières de considérer l'histoire des idées philosophiques. Ou bien, en restant en dehors du grand courant des pensées qui agitent le monde des esprits, on exclut radicalement tout ce qui contredit le système que l'on a adopté par des raisons que, du haut de son sens propre, on juge valables. Et c'est sortir de la vie qui est seule féconde. Ou bien, en cherchant à discerner le travail d'enfantement qui secoue perpétuellement l'humanité, on s'attache à profiter de cet immense effort, à l'éclairer, à le faire aboutir, à allumer la mèche qui fume déjà, à ne pas croire aisément que, dans les doctrines les plus

opposées à la nôtre, il n'y a rien de salutaire pour nous-mêmes, à nous faire aux autres pour les faire à nous. Et c'est trouver la source de la fécondité intellectuelle (1).

. . . .

Tout ce que nous tirons de nous n'est rien de ce que nous avons à recevoir; et jamais, par cette voie, nous ne rencontrerons la difficulté véritable, nous y tournerions le dos; puisque ce n'est pas l'objet ou le don, mais la forme et le fait du don qui est l'obstacle. Alors même (je suppose l'impossible) que par un effort révélateur de génie nous recouvrerions presque toute la lettre et le contenu de l'enseignement révélé, nous n'aurions rien encore, absolument rien de l'esprit chrétien, parce qu'il n'est pas de nous. Ne point l'avoir comme reçu et donné, mais comme trouvé et issu de nous, c'est ne point l'avoir du tout; et c'est cela qui est le scandale de la raison; c'est là très précisément qu'il faut fixer les yeux pour sonder la plaie philosophique des consciences chez ceux de nos contemporains qui se gouvernent par la pensée.

(*Lettre sur l'apologétique*, p. 22 et suiv.)

(1) *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, p. 22 et 23. — Cf. aussi *Annales de philosophie chrétienne*, février 1896.

GEORGES DUMAS

né en 1866

Georges Dumas est l'héritier et le digne continuateur de Ribot. Il est son successeur dans la psychologie scientifique française. Le classique *Traité de Psychologie* qu'il publie avec des collaborateurs des plus qualifiés et dédié à la mémoire de Ribot témoigne de cette filiation.

Libérer l'étude de l'homme de tout le finalisme métaphysique que plusieurs siècles de philosophie ont accumulé, tenir compte essentiellement, pour expliquer un fait psychique, de ses conditions physiologiques et sociales, voilà la base de la méthode scientifique. Il faut en revenir à considérer les fonctions mentales de la manière préconisée par Auguste Comte, en déterminant les diverses conditions organiques dont elles dépendent, leur développement social comme les conditions sociales de ce développement. Physiologie et sociologie sont deux disciplines dont la connaissance est d'un prix inestimable pour la science psychologique.

Si l'on veut constituer à la psychologie son domaine propre, que ce soit celui de l'expérience et du concret. L'introspection, dont Georges Dumas ne nie pas la valeur, à laquelle il accorde même la première place parmi les sources de l'information psychologique, est trop incertaine et partiale; il faut une expérience indubitable, présentant toutes les garanties d'objectivité souhaitables. Pas plus qu'il ne s'agit par exemple de ranger à priori l'homme dans la série animale des anthropoïdes, il ne s'agit pas non plus d'en faire un monstre dans la nature, une âme créée à l'image de Dieu. Ces hypothèses métaphysiques ne sont pas des explications réelles. La psychologie doit être principalement descriptive, et pour cela de nombreuses sciences connexes lui seront d'un grand secours : à côté de la physiologie et de la sociologie dont l'importance est toute particulière, la psychologie zoologique, la psychologie de l'homme primitif ou exotique, la pathologie mentale, l'histoire, nous aideront à connaître l'âme de l'homme d'aujourd'hui, blanc, adulte et normal. En particulier la pathologie mentale joue un rôle de premier plan pour Georges Dumas qui est médecin et professe depuis trente ans à Sainte-Anne, au titre de la Sorbonne, un cours très suivi de psychologie pathologique.

L'œuvre de Georges Dumas contient des études de psychologie normale, de psychologie biologique, de psychiâtrie et de psychologie pathologique.

Dans ses publications de psychologie normale il s'est surtout occupé de la nature des émotions, des passions, des besoins, des désirs, qu'il a étudiés par ailleurs dans leurs conditions biologiques et leur physiologie. On lui doit, dans cet ordre de recherches, d'avoir introduit en France la célèbre théorie de Lange-James sur la nature de l'Emotion, de l'avoir soumise au contrôle de l'expérience et d'avoir montré qu'il existe dans les émotions un élément cérébral distinct des éléments périphériques sur lesquels James et Lange ont si justement attiré l'attention.

Dans ses études de psychiâtrie, Georges Dumas, qui a fait la guerre comme médecin traitant ou médecin en chef dans les centres neuro-psychiâtriques du front, a étudié surtout les émotions de guerre, leurs conditions biologiques et leurs conséquences mentales. Dans ces études il a mis particulièrement en relief le rôle des émotions dans la production des accidents confusionnels et par là même dans la production des accidents hystériques où la confusion mentale peut intervenir à titre de condition organique.

On lui doit également, dans le domaine de la psychiâtrie, une série d'études sur la contagion mentale où il a réfuté quelques erreurs accréditées à cet égard, en montrant qu'on n'a jamais affaire qu'à des contagions de thèmes délirants communiqués ou imposés par un aliéné à des débiles de son entourage ou bien encore à des délires faits en collaboration par deux aliénés, quelquefois par trois, ce qui est très différent de la prétendue contagion des psychoses.

Mais c'est surtout dans le domaine de la psychologie pathologique que Georges Dumas a cherché et écrit et c'est encore à la vie affective, à l'émotion, à l'expression des émotions, qu'il a consacré la plus grande partie de ses articles ou de ses livres. Depuis sa thèse de médecine qui date de 1894 jusqu'à ses plus récents articles de la *Revue Philosophique*, il n'a cessé d'étudier dans leurs conditions biologiques ou mentales les grands syndromes émotionnels de joie, de tristesse, de colère, de peur que présentent diverses catégories d'aliénés, et c'est le plus souvent chez les même malades qu'il a étudié l'expression des émotions. Par les articles qu'il a donnés depuis ces dernières années à la *Revue Philosophique* et qui seront reproduits en volume dans les tomes II et III du *Nouveau Traité de Psychologie*, il apporte une théorie strictement mécanique de l'Expression des Emotions où toutes les expressions spontanées seront présentées comme relevant dans leurs manifestations essentielles, des variations en plus et en moins de l'excitation nerveuse et une théorie sociale de la mimique qui reprend, pour en faire un langage, les expressions spontanées les plus visibles, les plus maniables, les plus capables de devenir des signes. C'est dans un large domaine, celui de la vie affective, l'application de la méthode de Comte et de sa conception bio-sociale de la psychologie.

J. A.

BIBLIOGRAPHIE. — *Les Etats intellectuels dans la mélancolie* (Alcan). — Traduction et préface du livre de Lange : *Les Emotions* (Alcan). — Préface de la traduction du livre de James : *Le théorie de l'Emotion* (Alcan). — *Quid Auguste Comte de suæ ætatis psychologisenserit*, thèse latine. — *La Joie et la Tristesse* (Alcan). — *Psychologie de deux Messies positivistes :* Auguste Comte et Saint-Simon (Alcan). — *Le Sourire* (Alcan). — *Troubles mentaux et Troubles nerveux de guerre* (Alcan). — *Névroses et psychoses de guerre chez les Austro-Allemands* (Alcan). — *Traité de Psychologie*, en deux tomes (Alcan), dans lequel M. Dumas a rédigé personnellement, entre autres, les articles : L'excitation et le mouvement, l'orientation et l'équilibre, l'expression des émotions, le rire et les larmes, dans le tome I; l'interpsychologie, la pathologie mentale, la psychologie pathologique, la psycho-physiologie des glandes endocrines et du système neuro-végétatif, Conclusions générales, dans le tome II.

Principaux articles : *L'association des idées dans les passions* (*Rev. Phil.*, 1891), et *Les conditions biologiques du remords* (*Rev. Phil.*, 1908). — *La contagion mentale*, 3 art. (*Rev. Phil.*, 1911, 1912 et 1915). — *Introduction à l'étude de l'expression des émotions* (*Rev. Phil.*, 1926). — *De la méthode dans l'étude de l'expression des émotions* (*Rev. Phil.*, 1926). — *Le choc émotionnel* (*Rev. Phil.*, 1927). — *La douleur et le plaisir* (*Rev. Phil.*, 1929). — *Les larmes* (*Journ. de Psych.*, 1921). — *Les réactions végétatives du choc émotionnel* (*Journ. de Psych.*, 1927). — *Les besoins* (*Journ. de Psych.*, 1928). — *Comment aiment les mystiques chrétiens* (*Rev. des Deux-Mondes*, 1906). — *La stigmatisation chez les mystiques chrétiens* (*Rev. des Deux-Mondes*, 1910). — *La langue française en Extrême-Orient*, 3 art. (*Rev. des Deux-Mondes*, 1931). — Collaboration à la *Revue de Paris* avec des articles qui ont porté sur la psychologie du mysticisme (1908-1909).

M. Georges Dumas est né le 6 mars 1866. Agrégé en 1889, docteur en médecine en 1894, docteur ès lettres en 1900, il a professé d'abord la philosophie au Collège Chaptal. Chef du laboratoire de psychologie pathologique à la Clinique des maladies mentales de la Faculté de Médecine en 1896, chargé de cours puis titulaire de la chaire de psychologie expérimentale à la Sorbonne, fondateur du *Journal de Psychologie* (avec Pierre Janet), membre de l'Académie de Médecine, il a été ces dernières années chargé de diverses missions en Amérique latine et au Japon, où il a développé les méthodes et les idées qu'il avait défendues en France. Une nouvelle édition de son *Traité de Psychologie*, pour laquelle on prévoit dix volumes, est actuellement en préparation. Les deux premiers volumes viennent de paraître.

LES LARMES

On est toujours très bref quand on traite des larmes dans les ouvrages de psychologie et on a bien raison puisqu'on sait si peu de chose sur la question. Nous voulons pourtant poser le problème et indiquer dans quelle direction, à notre sens, on doit chercher la solution.

Le liquide lacrymal est le produit de la sécrétion des glandes lacrymales et des autres glandes des culs-de-sac conjonctivaux, mais la sécrétion des glandes lacrymales est la seule qui intéresse à certains égards la psycho-physiologie; c'est d'elle que nous parlerons sous le nom de larmes.

Il y a dans les larmes une question de pure physiologie, celle de leur mécanisme et de leurs organes.

Il y a une question de psychologie, celle des causes psychiques des larmes.

Il y a une question de psycho-physiologie, celle du mécanisme par lequel s'exerce l'action des causes psychiques sur les glandes lacrymales.

Enfin on peut se demander comment et pourquoi nous avons fait des larmes un langage à demi conventionnel dont la signification devra être analysée, et c'est presque une question de psychologie sociale; mais, comme on va le voir, les réponses que nous pouvons faire à ces questions sont loin d'être également satisfaisantes.

Pour ne pas compliquer un problème déjà très obscur d'expression sécrétoire par un problème également difficile d'expression musculaire, nous ne parlerons que très accessoirement, et dans la mesure où ce sera indispensable, de la mimique faciale qui accompagne souvent, surtout chez l'enfant, l'émission des larmes, et qui a été très bien étudiée par Duchenne de Boulogne, par Piderit et par Darwin.

2. — *Psycho-physiologie des larmes.*

Les larmes sont physiologiquement le résultat d'un réflexe sécrétoire qui a son centre dans la couche optique, ses conditions normales dans l'excitation du globe oculaire par l'air, et qui peut être exagéré par toute irritation mécanique de la surface de l'œil ou par excitation anormale des parties voisines.

Sous cette forme, les larmes n'ont encore rien à voir avec l'expression des émotions. Mais c'est un fait que des causes psychiques peuvent exagérer, au même titre que l'excitation de la muqueuse des fosses nasales ou de la muqueuse du pharynx, la sécrétion lacrymale, à laquelle on donne souvent alors le nom de pleurs.

De l'avis de tous, on peut ranger parmi ces causes la douleur physique, surtout chez les jeunes enfants et les femmes; on y peut ranger encore la douleur morale, le chagrin, et cette cause est si fréquente que, pour le sens commun, les larmes sont signes de chagrin comme le rire est signe de joie; souvent aussi, et au théâtre plus que dans la vie réelle, on pleure de pitié; on pleure également après une grande souffrance physique ou morale, au moment où l'on sort d'une émotion angoissante et longtemps contenue; on pleure encore de joie, on pleure d'émotion esthétique, en entendant de la musique ou en écoutant de beaux vers; on pleure aussi dans les violents accès de rire, et cela fait en somme bien des émotions assez disparates qui ont le

même caractère de s'exprimer par l'hypersécrétion des larmes.

Comment des causes si diverses agissent-elles sur la glande lacrymale?

Sur ce point capital nous n'avons que des explications hypothétiques; la plus connue est celle de Darwin. Il remarque d'abord que l'enfant ne pleure pas dès le premier jour de sa vie, mais seulement à la fin du second, du troisième et même du quatrième mois. Avant de sécréter des larmes, sous l'influence d'une douleur physique ou morale, d'une souffrance localisée ou d'une contrariété, les glandes lacrymales auraient donc besoin d'une certaine habitude acquise, et cette habitude s'acquiert, d'après Darwin, de la façon suivante : « L'enfant réclamant sa nourriture ou éprouvant une souffrance quelconque, a d'abord poussé des cris aigus comme les petits de la plupart des animaux, en partie pour appeler ses parents à son aide, en partie aussi parce que ces cris constituent, par eux-mêmes, un soulagement. Des cris prolongés ont amené inévitablement l'engorgement des vaisseaux sanguins de l'œil, engorgement qui a dû provoquer, d'abord d'une manière consciente et plus tard par le simple effet de l'habitude, la contraction des muscles qui entourent les yeux, pour protéger ces organes. En même temps, la pression spasmodique exercée sur la surface des yeux aussi bien que la distension des vaisseaux intra-oculaires a dû, sans éveiller pour cela aucune sensation consciente, mais par un simple effet d'action réflexe, impressionner les glandes lacrymales. »

A la longue, et par suite d'une longue association fonctionnelle avec les contractions des périoculaires, les larmes se produisent sous l'influence de la douleur physique ou morale, même quand ces contractions, refrénées par la volonté, ne se produisent plus, et nous versons des larmes de douleur.

Mettons d'abord un peu plus de précision dans la question de l'apparition des larmes chez le nouveau-né. Si l'enfant qui vient de naître ne pleure pas, c'est par suite d'une insuffisance dans le développement histologique des glandes lacrymales. Elles ont des canaux peu ramifiés, des tubuli sans lumière et ne peuvent fonctionner physiologiquement que vers l'âge de un mois et demi ou deux mois, comme l'avait déjà observé Aristote. Il ne s'agit encore là d'ailleurs que d'un réflexe organique; la sécrétion psychique n'apparaît guère que vers le cinquième ou le sixième mois. Le mécanisme invoqué par Darwin consisterait donc à greffer un réflexe d'origine psychique sur un réflexe organique.

Il y a, par ailleurs, chez Darwin beaucoup de finalisme et de physiologie constructive, et nous ne voudrions pas jurer notamment que les muscles péri-oculaires se contractent pour protéger les yeux; il suffit d'une action tonique du nerf facial pour contracter ces muscles, comme nous l'avons montré ailleurs, et ils se contractent de même chez l'enfant pour des raisons de pure mécanique, sous l'influence d'une excitation violente comme celle de la douleur.

Peut-on, avec ces réserves, tenir pour vraisemblable l'explication de Darwin? Pour établir que les contractions spasmodiques des péri-oculaires provoquent le réflexe sécrétoire des larmes en agissant sur la surface externe de l'œil, il fait remarquer qu'on rencontre ces contractions dans la toux, la nausée, le fou-rire, c'est-à-dire dans les états caractérisés par l'hypersécrétion des larmes; il invoque même des faits plus ou moins probants de physiologie animale, observés chez les espèces d'éléphants et de singes qui pleurent ou ne pleurent pas; mais il ajoute qu'ayant voulu

vérifier son hypothèse expérimentalement, il s'adressa de préférence à des enfants d'âge divers parce que les enfants ont les glandes lacrymales particulièrement excitables et que, leur ayant demandé de contracter longtemps et fortement leurs péri-oculaires, il n'observa jamais d'hypersécrétion lacrymale. C'est évidemment la raison pourquoi il fait concurremment appel à l'action exercée par la distension des vaisseaux oculaires sur les glandes lacrymales. On voit combien tout cela est constructif et arbitraire.

Darwin paraît cependant avoir entrevu ici ce que Pawlow appellera plus tard un réflexe conditionnel, puisqu'il parle d'une sécrétion lacrymale provoquée d'abord par des contractions des péri-oculaires associées à la douleur et agissant comme excitants naturels, et provoquée ensuite par la seule douleur physique ou morale agissant, dans l'espèce, comme excitant conditionnel.

La grande différence c'est que Darwin postule un réflexe conditionnel qui se formerait dans l'enfance par association et persisterait toute la vie, sans avoir besoin d'être *rafraîchi* par des associations nouvelles, puisque les larmes coulent chez des hommes qui, depuis de longues années, n'ont pas contracté leurs péri-oculaires sous l'influence de la douleur; or la persistance, ou, si l'on préfère, l'acquisition définitive d'un réflexe qui ne serait jamais *rafraîchi,* est tout à fait en contradiction avec les expériences de Pawlow.

Wundt attache beaucoup moins d'importance que Darwin aux contractions des péri-oculaires. Il attribue aux larmes de la douleur physique et morale une action de dérivation, de résolution, de défense qui n'est pas sans analogie avec leur fonction physiologique, mais il est très embarrassé pour expliquer la localisation de ce processus de dérivation dans les glandes lacrymales. Il fait remarquer que, dans l'effusion

physiologique des larmes, l'œil s'affranchit, par voie réflexe, des corps étrangers qui le gênent, et il suppose que les larmes de la douleur peuvent être engendrées par des représentations visuelles pleines de tristesse avant de devenir la manifestation ordinaire de la douleur. — On reconnaît sans peine ici l'application de son principe de l'association des mouvements avec les représentations sensorielles, et nous n'avons pas besoin d'insister sur le caractère hypothétique et fantaisiste de l'application qu'il en fait. Nous devons signaler en outre que ni lui, ni Darwin (1) n'ont guère considéré que les larmes de la souffrance et que, leurs explications fussent-elles exactes, elles seraient encore beaucoup trop particulières. Ils ont, l'un et l'autre, simplifié le problème sans le résoudre.

En dehors de ces fragiles hypothèses, ce qu'il y a de certain dans l'émission des larmes de douleur et ce que les psychologues négligent parfois de signaler, c'est que ces larmes sont un phénomène d'excitation et qu'elles coïncident avec l'accélération du cœur, l'élévation légère de la pression sanguine, la vaso-dilatation périphérique et l'accélération respiratoire; elles ne traduisent pas la tristesse qui se résigne et qui s'abandonne mais la souffrance qui se débat. Entre les manifestations de la tristesse qui se résigne passivement et les manifestations violentes de la colère, il y a place, en effet, pour les manifestations intermédiaires de la souffrance qui se révolte, tout en sachant que la révolte est inutile, et ce sont alors des lamentations, des plaintes, des mains qui se tordent ou se heurtent, un cœur qui bat plus vite et plus fort, tout ce que nous avons décrit ailleurs comme manifestations de la tristesse active. Les larmes

(1) Darwin consacre 33 pages aux larmes de la souffrance et 2 pages aux larmes du rire.

sont une manifestation de la tristesse qui se révolte. C'est pour n'avoir pas fait cette distinction que Lange, après avoir défini la tristesse par le ralentissement circulatoire, l'anémie périphérique et la dépression, a été tellement embarrassé par les larmes, et c'est pour l'avoir faite au contraire que W. James a pu dire qu'il y a une excitation dans l'accès de larmes et que cette excitation comporte un plaisir cuisant qui lui est particulier. « Il y a des hommes, ajoute W. James, qui ne peuvent jamais pleurer; mais, chez tous ceux qui peuvent pleurer, les phases larmoyantes alternent avec les phases sèches; les tempêtes des sanglots succèdent aux périodes de calme, et les rides, le froid, la pâleur, tous les phénomènes de cet ordre que Lange décrit si bien, sont plus caractéristiques d'une tristesse sévère et calme que d'une peine morale aiguë. A proprement parler, nous avons ici deux émotions distinctes, provoquées toutes les deux par le même objet, c'est vrai, mais affectant différentes personnes ou les mêmes personnes à des moments différents et différemment senties, comme peut en témoigner le sentiment intime de chacun. »

Les larmes de la souffrance, que répand l'enfant et que beaucoup d'adultes peuvent répandre dans une crise de douleur morale, sont donc originellement des réactions sécrétoires, analogues aux autres réactions centrifuges, et elles jouent, comme elles, vis-à-vis de l'excitation un rôle de décharge. Voilà pourquoi on entend dire souvent que pleurer soulage et de fait, comme le remarque Darwin lui-même, « le soulagement éprouvé sera grand, exactement pour la même raison qui fait que les contorsions du corps, le grincement des dents et l'émission des cris perçants diminuent l'intensité d'une douleur physique ».

Il est à remarquer, d'autre part, que le jeune enfant qui

répand des larmes dans certaines émotions pénibles, en répand également dans la colère. C'est une observation que nous avons faite plusieurs fois pendant les colères d'une petite fille, lorsqu'elle avait entre dix-huit mois et deux ans.

Il y a ainsi, au début, dans les états de douleur et de colère une association des réactions sécrétoires et des réactions motrices; dans cette période primitive, il ne semble pas que les deux ordres de réactions centrifuges aient reçu, dans la traduction des excitations de douleur et de colère, une affectation bien différente.

Mais, pour des raisons sociales et physiologiques, des différenciations s'établissent de bonne heure qui ont toutes pour résultat de spécialiser davantage les réactions sécrétoires et les réactions motrices.

Quand les émotions douloureuses de l'adulte sont particulièrement intenses et se traduisent par des manifestations motrices variées et dramatiques, par des paroles ou par des gestes, elles ne se traduisent guère par des larmes; les mélancoliques d'asile ne pleurent pas quand ils font de la grande agitation; le désespoir ne pleure pas. Tout se passe comme si l'excitation motrice inhibait la réaction sécrétoire.

Ce n'est pas d'ailleurs le cas le plus fréquent. Sous l'influence de la collectivité, qui tient les manifestations de la souffrance comme un signe de faiblesse et de lâcheté, surtout quand la souffrance est moyenne, les adolescents et les adultes s'entraînent de leur mieux à en refréner les manifestations, et ils acquièrent assez vite l'habitude de dominer complètement leurs réactions motrices dans la majorité des cas; mais il est beaucoup plus facile de refréner l'expression musculaire des pleurs que de refréner les larmes elles-mêmes; aussi, lorsque les progrès de l'éduca-

tion ont supprimé la mimique des pleurs, les larmes de l'émotion peuvent encore humecter les yeux ou couler des paupières immobiles. Dans ce cas, lorsqu'une émotion triste se produit, c'est sur les glandes lacrymales qu'elle se dérive, pour peu qu'elle soit marquée, et comme la sécrétion lacrymale présente une grande variété de degrés, comme elle va, par des transitions multiples, des yeux légèrement brouillés aux yeux humides, aux yeux mouillés, aux yeux noyés, aux yeux qui pleurent, elle constitue, chez les adultes qui peuvent pleurer, une réaction émotive très nuancée.

Les choses se passent différemment pour la colère : les réactions motrices y sont plus adaptées que les réactions de douleur parce qu'elles tendent naturellement vers l'agression, plus acceptées aussi, socialement, parce qu'elles paraissent être un signe de force et de courage, plus violentes enfin de par leur nature. Pour toutes ces raisons, l'adolescent ou l'adulte ne s'entraînent pas à les refréner. Ils y cèdent au contraire, souvent avec une certaine griserie, et ils dépensent leur excitation en gestes, en paroles, en actes de destruction et de violence. Or, il résulte de cette prédominance des réactions musculaires que la réaction sécrétoire inhibée ne se produit plus. Ce n'est que dans les colères qui ne peuvent se traduire par des réactions motrices et des actes qu'on verse des larmes de rage et d'impuissance.

On peut expliquer, par les mêmes principes, les larmes des accès de rire. Il y a encore ici deux expressions associées qui traduisent l'une et l'autre, sous forme réflexe, l'excitation des couches optiques; mais, en général, la réaction sécrétoire ne survient qu'à la fin de l'accès et paraît jouer alors un rôle de résolution; c'est seulement dans les accès de rire dont on veut refréner l'expression motrice qu'on peut voir, dès le début de l'accès, les larmes couler.

On entrevoit donc une loi qui est, en même temps, une loi de dérivation et une loi d'antagonisme et qui permettrait d'attribuer aux larmes un rôle de résolution et de dérivation par rapport à certaines excitations, en même temps que d'antagonisme relatif par rapport aux réactions musculaires. Et, de fait, toutes les fois que les larmes apparaissent à la suite d'une émotion agréable ou pénible, on peut y discerner l'un ou l'autre de ces caractères.

Le phénomène de dérivation et de substitution est particulièrement visible dans les larmes qui suivent les grandes douleurs physiques ou morales, dont nous avons contenu l'expression naturelle; les larmes peuvent alors être comparées à de brusques détentes et elles coulent intarissablement.

Au théâtre, à la lecture d'un roman, au récit d'une infortune, quand nous pleurons de pitié, c'est parce qu'il est impossible ou inutile de traduire par des gestes ou des actes l'émotion qui nous saisit devant le malheur irréel ou lointain qu'on nous présente, et il est curieux que, dans la vie réelle, où la sympathie peut s'exprimer par des paroles, des expressions et des gestes adaptés, on pleure beaucoup plus rarement de pitié. On pleure de joie quand on retrouve un ami perdu ou quand on atteint un bonheur longtemps désiré, parce qu'après la douleur ou l'attente, la joie apporte une détente, et peut-être aussi parce que, devant des joies profondes et graves, toute réaction motrice ou verbale est sentie comme insuffisante et banale; on pleure peut-être pour la même raison dans l'émotion esthétique, en entendant de beaux vers.

Avons-nous besoin d'ajouter que ces dérivations diverses, qui consistent dans un phénomène de mécanique, ne sont pas seulement le fait de notre volonté ou de notre appré-

ciation actuelle; c'est dire que l'expérience passée, l'habitude, l'éducation affective, tiennent une large place dans les larmes de pitié, d'émotion esthétique et de joie.

Il n'est pas jusqu'à certains faits de psychologie animale que nous ne puissions invoquer, tout en faisant les réserves qui s'imposent toujours quand les faits sortent de l'ordinaire et sont difficilement vérifiables. Si l'on en croit Tennent les éléphants de certaines espèces indiennes pleurent quand ils sont prisonniers.

Darwin (180) raconte, d'après cet auteur, qu'ils restent immobiles, accroupis au sol, sans manifester leur souffrance autrement que par des larmes qui baignent leur visage et coulent sans cesse. Parlant d'un autre éléphant, d'après le même auteur, Darwin ajoute : « Lorsqu'il fut vaincu et attaché, sa douleur fut extrême; la violence fit place à une complète prostration et il tomba par terre, poussant des cris étouffés et la face baignée de larmes. » Ici encore les larmes sont la réaction sécrétoire qui se substitue à la réaction motrice qui ne se produit plus.

L'opposition relative que nous voyons s'établir ici entre la réaction lacrymale et la réaction motrice se manifeste d'ailleurs pour d'autres sécrétions et d'autres mouvements. « L'aspect du pain sec, écrit Pawlow (108), vers lequel le chien se tourne à peine, tandis que la viande, sur laquelle il se jette avidement, à l'aspect de laquelle il essaie de se libérer de son attache, pour laquelle il grince des dents, ne provoque, à distance, aucune activité des glandes salivaires. Dans cette expérience, nous trouvons ainsi une manifestationde ce que nous considérons, dans la vie de l'esprit, comme un désir, mais ce désir se manifeste uniquement par des mouvements et pas du tout par l'activité des glandes salivaires. » Il semble bien que nous soyons en présence

d'une loi générale d'antagonisme et de substitution. (V. *Traité,* I, 455.)

Ce qui reste toujours mystérieux, c'est la raison pourquoi la dérivation s'est faite sur les glandes lacrymales au lieu de se faire sur d'autres glandes. Les explications de Wundt sont de pure fantaisie; celles de Darwin sont peut-être un peu plus vraisemblables mais encore trop chargées d'hypothèses, et c'est notre ignorance sur ce point spécial qui permettait au physiologiste Landois d'écrire, il y a plus de trente ans : « La cause du flux abondant des larmes dans les émotions morales n'est pas connue. »

Il ne faudrait pas cependant nous exagérer notre ignorance. L'insuffisance des données de la physiologie cérébrale au temps où Wundt a conçu sa théorie des larmes excuse, dans une certaine mesure, le caractère métaphorique de ses explications, et la même insuffisance justifie, à plus forte raison, les essais d'explication périphérique que Darwin a si consciencieusement tentés dix ans plus tôt; mais, depuis les travaux de Bechterew, de Brissaud (A, I, 446) et de leurs successeurs sur les couches optiques ainsi que sur *le rire et le pleurer spasmodiques*, on connaît mieux les fonctions des couches optiques et leurs relations fonctionnelles avec l'écorce. On sait que les couches optiques, ou plutôt la région opto-striée, sont le siège des centres réflexes de la mimique émotionnelle, que ces centres reçoivent de l'écorce des excitations d'ordre moteur et qu'ils en éprouvent aussi une influence inhibitrice constante. On sait également que, dans la même région, se trouve le centre réflexe des larmes et qu'en excitant la commissure grise du thalamus, on provoque la sécrétion lacrymale. Peut-être tous les phénomènes d'association, de dérivation, d'antagonisme s'expliquent-ils par ce fait de mécanique céré-

brale qu'une excitation des centres opto-striés de l'expression peut s'associer primitivement et normalement à l'excitation des centres sécrétoires ou bien encore, quand elle est trop forte, inhiber l'action de ces centres, ou bien enfin se dériver sur eux quand elle ne peut suivre sa voie ordinaire de décharge.

3. — *Le langage des larmes.*

Nous voilà donc en possession d'un réflexe sécrétoire qui peut tantôt être d'origine cornéenne ou conjonctivale, tantôt d'origine corticale et qui, dans ce cas, est toujours associé à un certain nombre d'émotions déterminées et dont la plus fréquente est la douleur morale. Il n'en fallait pas davantage pour que ce réflexe acquît comme le rire, comme le sourire, une signification sociale et devînt un langage; il l'est devenu et nous aurions à répéter sur ce point bien des choses que nous avons dites à propos du langage du rire; nous ne pouvons mieux faire que de nous référer à la pénétrante étude que M. Mélinand en a faite. L'enfant pleure pour attirer la pitié, pour montrer combien il est digne de la sympathie qu'on lui témoigne, pour se faire plaindre et dorloter, pour attendrir le cruel qui gronde, pour s'attirer la sympathie des spectateurs et provoquer leur intervention. Les adultes pleurent plutôt pour témoigner leur sympathie que pour appeler celle d'autrui; ils laissent leurs yeux se mouiller pour exprimer la pitié, l'admiration, pour paraître sensibles à certaines impressions délicates et pour paraître éprouver toutes les émotions que traduisent les larmes. Et cette fonction sociale est si importante pour les larmes qu'elle prime leurs fonctions spontanées. Sans doute on pleure quelquefois dans la solitude

et devant de simples souvenirs, mais c'est le plus souvent parce qu'on s'adresse mentalement à quelqu'un et qu'on se représente mêlé à une scène de la vie sociale.

Il va sans dire que ce langage a sa pudeur, sa coquetterie, ses mensonges, et que nous pourrions nous étendre longuement sur la multiplicité de ses caractères; il est plus intéressant de se demander comment nous arrivons à gouverner le réflexe sécrétoire des larmes, pour le produire en temps opportun. La question est très simple quand il s'agit de réflexes comme le sourire, que la volonté peut reproduire; elle est plus difficile quand il s'agit de réflexes comme le rire, que la volonté imite beaucoup plus difficilement et qu'elle ne peut provoquer que par des procédés indirects; elle est plus difficile encore quand il s'agit de réflexes sécrétoires, que la volonté est tout à fait impuissante à produire directement et à imiter; aussi le langage des larmes n'est-il, pour l'ordinaire, qu'à demi volontaire. Nous pouvons cependant noter que, pour agir sur notre sécrétion lacrymale, nous disposons de moyens assez nombreux.

1° Nous pouvons d'abord refréner, avec plus ou moins de succès, ou ne pas refréner du tout les accès proprement dits de pleurs, grâce à l'influence inhibitrice exercée par l'écorce;

2° Nous pouvons agir plus spécialement sur notre sécrétion lacrymale, soit en nous prêtant à l'émotion cause des larmes par l'évocation et le maintien d'images tristes dans notre pensée, soit en nous arrachant délibérément à ces images et à l'émotion correspondante, et ce procédé est trop connu, trop employé pour que nous ayons besoin de nous y arrêter. Mais il y a, pour provoquer les larmes ou pour en favoriser le flux, des procédés plus perfectionnés, encore qu'à demi conscients.

3° Les plus discrets, les plus efficaces et les plus usuels reviennent à associer à une émotion de tristesse, évoquée par des souvenirs ou réellement sentie, des stimuli dont une expérience antérieure nous a fait connaître l'efficacité; ces stimuli agissent tous sur les sécrétions lacrymales comme des excitants conditionnels.

C'est ainsi que certaines inflexions de la voix, — et notamment celles qu'on appelle la voix mouillée, la voix brisée, — ayant été associées naturellement à l'émission spontanée de larmes, finissent par exercer sur la sécrtion une influence conditionnelle et sont utilisées couramment pour exprimer une sympathie douloureuse, par ailleurs réelle, mais qui, livrée à elle-même, n'irait pas jusqu'aux larmes.

On en peut dire autant des petites inspirations saccadées qui, associées naturellement à la crise de larmes, finissent, chez certains sujets et peut-être chez tous, par exercer sur la sécrétion des larmes une influence conditionnelle et précèdent souvent, dans les émotions pénibles, l'apparition volontaire ou semi-volontaire des pleurs. Nous avons eu l'occasion d'analyser ce mécanisme chez une personne qui l'employait, sans en avoir conscience, mais avec un remarquable succès, toutes les fois qu'elle voulait joindre des larmes à une émotion triste, cette émotion fût-elle minime.

Il va de soi que le terme de volontaire doit être pris ici au sens large et non au sens strict; la volonté de pleurer, quand elle réussit, est toujours, chez la plupart des hommes, plus ou moins mêlée de spontanéité et de sincérité affectives, tout de même que les larmes qui paraissent les plus spontanées sont souvent mêlées de volonté et d'emphase.

C'est ainsi que l'humanité a fait un langage avec une

sécrétion, en utilisant d'instinct le mécanisme des réflexes conditionnels, tel que Pawlow devait le décrire. C'est une question de savoir si certaines personnes ne vont pas jusqu'à l'émission pleinement volontaire des larmes et, dans ce cas, par quels procédés elles y vont. On cite souvent à ce sujet (Laffaye, R. Taylor) l'exemple des pleureuses de la Nouvelle-Zélande, et celui des pleureuses de la Corse est connu de tous; mais, d'après les détails qu'on donne d'ordinaire, il s'agit vraisemblablement ici d'émotions, préalablement provoquées, en général plus fortes que les émotions individuelles parce que collectives, et il semble bien qu'en faisant une part considérable à l'entraînement et à l'habitude, on puisse se contenter des explications précédentes.

Il y aurait, par ailleurs, une enquête très intéressante à faire sur les comédiennes qui savent pleurer, après avoir vérifié toutefois qu'elles versent bien « de vrais pleurs sur la scène » (1).

Il est à peine besoin d'ajouter aux considérations que nous venons de faire valoir cette remarque très simple que la première condition que la sécrétion des larmes a dû remplir pour devenir un langage a été d'être visible; mais il n'est pas sans intérêt d'observer que, si les sécrétions salivaires et gastriques n'ont pu donner naissance à un langage, c'est uniquement parce qu'elles sont internes. Si notre organisme était fait de telle façon que l'on pût voir perler

(1) Un de mes élèves, Pierre Morhange, avait commencé cette enquête et il avait cité, entre autres cas intéressants, celui de Paul Mounet qui pleurait à volonté rien qu'en prenant le masque et l'accent de la douleur. Paul Mounet a pleuré abondamment devant Pierre Morhange en lisant à haute voix la cote de la Bourse, c'est-à-dire sans le secours d'aucune émotion et par la seule utilisation de réflexes conditionnels.

le suc gastrique, cette sécrétion serait devenue le signe spontané et peut-être volontaire de l'appétit.

On pourrait écrire pour le sourire de la joie, pour le froncement du frontal dans l'attention, pour le ricanement de défi dans la colère des choses très analogues, en suivant les grandes lignes du schéma que nous avons appliqué aux larmes ; on pourrait ainsi reprendre la psychologie tout entière de l'expression, en faisant la place qui lui revient à l'utilisation volontaire ou à demi volontaire de nos mouvements automatiques ou réflexes, de nos sécrétions et de tout ce qui dans notre vie biologique a été susceptible de devenir un signe. Il faudrait faire remarquer d'ailleurs que, si l'expression a tiré en général son sens de sa racine biologique, la collectivité a étendu ce sens, l'a généralisé, l'a modifié et que, dans bien des cas, elle a créé elle-même par le jeu de ses propres forces (religion, coutumes, institutions) des gestes qui expriment des sentiments (poignée de main, prières, salut, etc.) et où la biologie n'a plus grand'chose à voir.

(*Traité de psychologie,* t. I, p. 714-729.)

L'EXPRESSION DE LA DOULEUR

Il y a dans la douleur, en sus des réactions réflexes et psycho-réflexes, des contractions locales d'effort qui se surajoutent aux mouvements de décharge et de protection et qui s'étalent sur le plan de la volonté ou de l'habitude.

Ces efforts ont-ils un sens et lequel?

Gratiolet, qui n'a pas été sans remarquer qu'il y a dans la douleur de véritables efforts musculaires, explique ces

efforts sans précision comme une défense de l'organisme, tout en reconnaissant, ce qui est vrai, que l'effort musculaire épuise vite et cesse par conséquent d'être défensif. « L'organisme, écrit-il, repousse la douleur avec une énergie souvent désespérée. Cette action, considérée de près, a tous les caractères de l'effort. La douleur lutte en effet avec une violence proportionnée à la force du patient. Considérez un homme qui subit quelque grande opération (1). Il produit tous les mouvements d'une lutte désespérée et pousse des cris affreux et prolongés; ses veines se congestionnent, sa peau se couvre de sueur. Cette tendance aux mouvements de l'effort est si marquée qu'il cherche instinctivement des points d'appui, saisissant la main des personnes qui l'entourent et la serrant convulsivement. Il est bien à remarquer que les personnes de courage ne crient point et se contiennent, mais leur attitude est alors d'une résistance obstinée; elle serrent les mâchoires et les lèvres et cessent absolument de respirer. »

Il y a donc lutte contre la douleur, mais par quel mécanisme cette lutte atteint-elle son résultat,et l'atteint-elle? — Est-ce une lutte vaine, puremant symbolique et illusoire ou une lutte utile? — Gratiolet a négligé de répondre à ces question et même de les poser. Sans doute n'avait-il que des idées vagues sur ces divers points.

André Mayer, avec qui je parlais de cette question, m'a suggéré l'idée que les contractions musculaires de la douleur pourraient bien avoir pour conséquence d'élever le seuil de la douleur, d'être analgésiantes, ce qui expliquerait l'utilisation qui en a été faite par l'humanité et leur rôle et leur sens dans l'expression de la douleur.

(1) Ceci a été écrit alors que les chirurgiens ne pratiquaient pas l'anesthésie.

Quelques jours après notre conversation, comme je m'observais dans un bain trop chaud, je crus remarquer que les contractions musculaires avaient pour résultat d'en rendre la température tolérable, et le lendemain je mettais la question en expérience dans mon laboratoire de Sainte-Anne. J'opérais avec un algésimètre très rudimentaire mais très commode, celui de Verdin, qui permet de faire porter une excitation douloureuse sur toutes les parties de la peau au moyen d'une pointe de fer actionnée par un ressort. La pression exercée par le ressort sur la pointe de fer et par la pointe de fer sur la peau est indiquée en grammes.

Les sujets sur lesquels j'opérais étaient priés d'avertir dès que la sensation de pression devenait douloureuse et les réponses s'échelonnaient en général, pour mon appareil, entre 100, 150 et 200, suivant les sujets et les régions. J'ai opéré sur des malades guéris ou sur des étudiants qui ne savaient pas (ai-je besoin de le dire?) ce que je cherchais, et j'ai trouvé pour quinze sujets que, sous l'influence des contractions de la main, mesurées au dynamomètre, le seuil de la douleur s'élevait toujours, quelle que fût la partie de la peau sur laquelle s'exerçait la pression. Les pressions dynamométriques variaient entre 46 et 55 kilogrammes et le seuil s'élevait à 250, 300 et 400, quelquefois davantage. André Mayer, qui faisait les mêmes expériences de son côté, est arrivé à des résultats identiques.

L'élévation du seuil est toujours considérable pour le tronc et les membres, quel que soit le point de la peau qui est excité et quel que soit le muscle ou le groupe musculaire qui répond, ce qui explique toutes les variations individuelles que l'on constate, dans l'utilisation de tels ou tels muscles.

L'explication de cette analgésie n'est pas aisée. On peut

penser à une dérivation opérée sur la perception de la douleur par la somme d'attention et d'activité psycho-motrice qui se dépense dans l'effort; l'exercice d'une activité purement corticale s'opposerait ici à la conscience de la douleur; c'est le cas de Pascal se plongeant dans ses problèmes pour échapper aux névralgies et si l'effort musculaire a, sur l'activité mathématique, l'infériorité d'être intermittent et passager, il aurait la supériorité incontestable d'être plus à la portée de chacun; ce serait un moyen de dérivation commode qui ne nous manquerait jamais et que nous pourrions graduer et étendre suivant les besoins. On peut penser également que les sensations périphériques correspondant à l'effort sont inhibitrices pour les sensations douloureuses, au moins dans une certaine mesure, d'autant plus que la sensation d'effort comprenant des sensations cutanées, musculaires, articulaires qui s'étendent à tous les muscles qui entrent en jeu à mesure que l'effort croît, le sujet qui fait effort s'enveloppe, à parler sans métaphore, dans un réseau de sensations périphériques.

On pourrait être d'autant plus tenté de faire une part à cette explication qu'on peut élever quelque peu le seuil de la douleur par des excitations sensorielles, des éclairs électriques, l'éclat d'une lampe toute proche, un bruit violent, un charivari et, cela étant, la musique des charlatans dentistes qui opèrent *sans douleur* sur les places publiques doit avoir pour résultat non seulement de couvrir les cris inopportuns des patients mais d'atténuer quelque peu la douleur que ces cris expriment.

Il ne semble pas cependant que ces explications puissent tout expliquer ici, car Piéron, qui a refait les expériences d'André Mayer et les miennes avec les mêmes résultats, a constaté que les contractions musculaires, non seulement

diminuent beaucoup la sensation de douleur, mais inhibent les réactions pupillaires et atteignent par conséquent la douleur dans ses réactions organiques en deçà de la perception consciente.

Pour établir son explication, Piéron s'est adressé au seuil de la réaction pupillaire par comparaison avec le seuil de la perception douloureuse.

« En effet, dit-il, nous savons que la réaction pupillaire aux excitations douloureuses n'est nullement conditionnée par la réaction corticale, qu'elle est d'origine thalamique. Si donc l'effort musculaire élève le seuil de la réaction douloureuse précorticale, cela signifie que l'impression est bloquée avant de parvenir au niveau perceptif et qu'il ne peut s'agir d'un détournement d'attention.

Or, les faits montrent qu'il en est bien ainsi, comme cela résulte d'expériences effectuées sous des modalités diverses de sensations douloureuses, la piqûre étant la forme la plus intellectualisée, la plus corticale, tandis que la brûlure est la forme protopathique par excellence. »

Dans les expériences qui portent sur le seuil de la perception douloureuse, on note la valeur de l'excitation au moment où le sujet indique par un signe que la douleur apparaît.

Dans les expériences qui portent sur le seuil de la dilatation pupillaire, on note la même valeur au moment où le sujet indique par un signe qu'il se produit une dilatation de sa pupille observée par la méthode pupillométrique de Fich et le procédé d'Yvon.

On constate alors que le seuil de la dilatation algique étant à l'état normal un peu plus bas que le seuil de la perception douloureuse (sauf pour la brûlure), l'effort intense des muscles de la face et des masticateurs élève le seuil

de dilatation pupillaire à 1,78. Nous avons obtenu des chiffres plus élevés encore, ceux-là même que nous donnons plus haut, pour l'élévation moyenne du seuil de la perception douloureuse cutanée par la contraction de n'importe quel muscle du tronc ou des membres capable de donner un effort intense.

L'influence de l'effort s'exerce donc à coup sûr au stade thalamique de la douleur, et Piéron pense qu'on ne pourrait invoquer ici l'action de l'effort comme tel ou l'effet des impressions périphériques émanant des muscles, que si cette action ou ces effets s'exerçaient, ce qui n'est pas, à un niveau infracortical. Il admettrait plutôt lui-même que l'effort intense, en canalisant dans les voies préparées, les décharges diffuses provoquées par l'excitation douloureuse, engendre une dérivation, diminue les capacités de décharges diffuses des centres thalamiques qui commandent l'émotion de douleur et par conséquent élève le seuil des processus affectifs douloureux.

Quelle que soit, par ailleurs, l'hypothèse adoptée, nous tenons à bien marquer que nous ne sacrifions pas ici au finalisme qui a suggéré à Spencer et à Darwin tant d'explications extravagantes. La grande erreur du finalisme évolutionniste et darwinien a été de vouloir présenter comme des faits d'adaptation résultant d'habitudes utiles des réactions qui relèvent de la mécanique relativement simple de l'excitation et de la dépression, et nous avons déjà donné plusieurs exemples de cette interprétation fantaisiste, systématique et complètement invérifiable (1); mais nous n'avons pas nié, cela va sans dire, qu'il y eût des réflexes ou des

(1) Cf. *Le Sourire et l'Expression des Emotions*. Paris, Alcan, 1906.

habitudes d'adaptation et de défense. L'utilisation des contractions d'effort contre la douleur est un fait banal de défense. Il se trouve que les contractions d'effort sont analgésiantes; c'est là un fait d'expérience courante ; nous n'avons qu'à le prendre comme tel.

Ce fait étant donné, nous avons appris de bonne heure à en tirer parti sans même avoir besoin de le connaître avec précision et nous nous servons, pour nous défendre contre la douleur, de ce qui, au regard de notre expérience, n'est qu'un hasard heureux. Si les contractions musculaires étaient sans effet ou si elles élevaient le seuil de la douleur, nous n'en ferions pas.

Dans quelle mesure l'hérédité intervient-elle pour nous faciliter l'utilisation de ce moyen de défense? Il est bien difficile de le dire, mais, en admettant qu'elle prépare les voies en créant des conditions favorables à l'acquisition des habitudes, elle ne transmet pas les gestes eux-mêmes. Nous avons observé plusieurs petits enfants pendant qu'ils souffraient — notamment de coliques — et nous avons trouvé que leur souffrance s'exprime par de l'agitation, des cris, des mouvements multiples de décharge mais jamais par ces efforts utiles qui supposent une expérience qu'ils n'ont pas. Nous nous rappelons même avoir vu sourire les parents d'un petit garçon parce qu'il faisait, avec le peaucier du cou et le triangulaire, des contractions d'efforts qui ne paraissaient pas de son âge. Les réactions présentent par ailleurs des variations suivant les individus.

Nous considérons comme acquise dans son ensemble et dans ses détails la défense contre la douleur par des contractions musculaires.

L'analyse et l'explication des contractions faciales dans la douleur va nous être facilitée par les expériences qui

précèdent, car l'expression faciale n'est ici, comme dans la majorité des cas, qu'un cas particulier de l'expression d'ensemble.

Ces contractions tendent, avec la civilisation, à prédominer sur les contractions violentes de la musculature dans le reste du corps et, en sus des raisons de convenance sociale qui nous font préférer les réactions discrètes, elles ont sur les contractions du thorax et des membres l'avantage de se produire dans des muscles qui sont toujours libres; c'est la double raison de leur prééminence finale.

Il est bien rare que toutes les contractions de la face se présentent ensemble; dans les douleurs légères nous ne contractons guère que le frontal et les sourciliers; il faut des douleurs plus fortes encore pour que nous mettions en action nos peauciers et nos zygomatiques, plus fortes encore pour que nous mettions en action nos masséters, nos sternos, les muscles de la nuque, etc. De plus, chaque individu exécutant de préférence certaines contractions parmi les contractions possibles, il faut ici, comme dans les contractions des muscles du corps, faire la part des initiatives et des habitudes individuelles.

Comment s'expliquent ces différentes contractions? Très exactement de la même manière que les contractions d'effort que nous avons signalées dans le corps. L'homme qui souffre lutte par les contractions de son visage comme par les contractions de ses bras et de ses jambes contre l'acuité de la douleur; il s'analgésie, et s'il contracte les muscles que nous venons de nommer, c'est que ces muscles sont, parmi les muscles de la face et de la tête, il contracte les seuls qui soient capables de contractions énergiques.

On ne peut attendre que des efforts minimes du sphincter des lèvres, de la houppe du menton, du buccinateur, du

palpébral ni de la plupart des muscles peauciers de la face; les seuls muscles qui soient capables d'un effort considérable, ce sont ceux qui, s'opposant en des antagonismes énergiques, peuvent, de par cet antagonisme, créer de l'effort; c'est le cas du frontal dans son antagonisme avec le sphincter oculaire, le sourcilier et le pyramidal; c'est le cas du triangulaire dans son antagonisme avec le grand et le petit zygomatique. Mais dès que la douleur croît, nous faisons appel aux muscles pourvus de deux insertions osseuses, comme les masséters, les temporaux, les muscles de la nuque, le sterno-cléido-mastoïdien.

Les points de la face et de la tête où se marque l'expression de la douleur pourraient être appelés de ce chef des points d'effort, et c'est par l'effort en effet que les muscles du visage, comme les muscles du corps, combattent la douleur.

Pour vérifier le rôle analgésique des contractions de la face, j'ai prié un étudiant qui ignorait l'objet de mes recherches de prendre l'expression faciale de la douleur aiguë; il l'a prise et j'ai constaté que le seuil était élevé d'un tiers. Piéron a établi d'autre part par des mesures analogues que les contractions des muscles de la face dont nous venons de dire le rôle analgésique sont beaucoup moins efficaces contre la douleur que les contractions des muscles du bras, des jambes, du tronc, c'est-à-dire que les contractions faciales n'élèvent pas le seuil de la douleur comme les contractions des bras et des jambes. C'est sans doute pour cette raison que nous faisons appel à d'autres muscles que les muscles faciaux pour lutter contre les grandes douleurs, mais, pour les raisons de commodité et de convenance sociale déjà signalées, l'infériorité des muscles de la face ne les a pas empêchés d'être utilisés de préférence contre les douleurs moyennes et ce sont les seules contractions par lesquelles nous accueillons d'ordinaire une petite douleur.

Darwin n'avait pas été sans remarquer que, dans la douleur, nous faisons des efforts musculaires utiles. « On voit, parfois, écrit-il, des marins condamnés au fouet, saisir un fragment de plomb entre leurs dents et le mordre de toutes leurs forces afin de supporter facilement l'exécution. » Il donne également l'exemple déjà cité de la femme en couches qui apporte quelque soulagement à sa douleur en contractant ses muscles. Puis il explique assez gauchement le succès de ce procédé en disant que l'homme ne peut pas à la fois réfléchir profondément (*ou souffrir*) et mettre vigoureusement en jeu sa puissance musculaire, que la capacité du système nerveux est limitée, que nous avons la conscience intime de cette limitation, etc., etc. C'est, pour un fait certain mais constaté sans précision, une explication dont nous avons dit l'insuffisance.

(*Inédit.*)

CHARLES MAURRAS

né en 1868

Maurras est un bloc : depuis son esthétique la plus philosophique jusqu'à sa politique la plus immédiate, non seulement tout se tient dans sa pensée, mais est une seule et même chose, exprimable en un certain nombre de formules claires et frappantes, dont la force de pénétration est encore accrue par l'élégance verbale. Toutefois ce bloc repose sur un terrain très particulier et assez disparate, ce qui donne à la doctrine maurrassienne un caractère parfois paradoxal et souvent révolutionnaire en dépit de son contenu apparent. Il est curieux de constater qu'Auguste Comte a fourni les cadres idéologiques à la fois de l'Action Française et du laïcisme militant. Aussi bien, entre Durkheim et Maurras n'y a-t-il pas, sur le plan purement logique, une distance infranchissable; tous deux sont avant tout des sociologues, des positivistes et des déterministes. Toutefois il n'est pas difficile, même en s'en référant uniquement à Auguste Comte, d'apercevoir que, tandis que Durkheim rapproche la sociologie des autres sciences et prétend lui appliquer en opposant ses méthodes aux méthodes proprement historiques un déterminisme strictement scientifique nourri d'éléments statistiques, Maurras au contraire affirme sa croyance à un déterminisme *historique*. On peut remarquer en passant que, sur ce point, il est beaucoup plus près de Marx que les sociologues durkheimistes : ce souci des enseignements de l'histoire explique pourquoi Maurras, tout comme les marxistes, est prêt à admettre l'efficacité de l'action brusque, du coup de force, alors que les sociologues proprement dits ont tendance à réduire les révolutions à l'évolution et à les éliminer aussi bien de leur politique que de leurs observations. En somme les transformations sociales s'expliquent souvent chez les sociologues par la loi de la division du travail; le rôle des facteurs héréditaires et raciaux est rarement mis au premier plan par eux dans l'étude des sociétés modernes. Au contraire Maurras répète sous toutes les formes possibles une des paroles de son maître, qu'il considère comme essentielle : « Les morts gouvernent les vivants. »

Sous l'empire de ce principe, la société, c'est non seulement l'ordre, mais la tradition sous sa forme la plus stricte, la tradition hérédi-

taire. Le royalisme de Maurras est intimement lié à son positivisme; bien mieux, il ne s'explique que par lui. En effet, Maurras n'a jamais fait profession de catholicisme : le droit divin des rois n'apparaît pas dans sa justification de la monarchie. Il n'accepte l'Eglise elle-même que comme force d'ordre et élément constitutif de la tradition nationale. Les discussions passionnées qu'a soulevées la condamnation de l'Action Française par la papauté tournent autour de cette attitude de Maurras à l'égard de l'Eglise. Quoi qu'il en soit, elle est entièrement conforme à celle d'Auguste Comte, comme Maurras l'a démontré lui-même.

C'est à la fin du siècle dernier que se constitua la doctrine royaliste d'Action Française. Maurras apporta et imposa sa logique, ses buts, sa foi. Soutien de l'esprit classique à la fois chrétien et gréco-latin, c'est autant contre l'idéologie rationaliste du dix-huitième siècle que contre le sentimentalisme romantique et protestant qu'il *réagit*. Pour lui l'individualisme c'est la démagogie révolutionnaire et le lyrisme germanique. De ces principes se dégage un « esprit d'autorité et d'aristocratie »; d'où, sur le plan politique, 1° une critique impitoyable du régime parlementaire (conforme d'ailleurs à la critique proudhonienne), 2° une théorie de l'exécutif fondée sur des exemples concrets et montrant dans la puissance personnelle et héréditaire la seule force capable de lui assurer une indispensable continuité.

Il est à noter que, presque seule parmi les doctrines philosophiques de la France moderne, celle de Maurras prend, en dépit de son intransigeant rationalisme, son point d'appui dans le concret. De là son caractère agressif et sa puissance d'expansion. De là aussi sans doute certaines contradictions internes, peut-être plus verbales qu'essentielles : en tant que royaliste et nationaliste français, Maurras (avec d'autres réactionnaires moins absolus, tels que Paul Bourget et Barrès) réclame la décentralisation et le retour aux réalités terriennes et concrètes; en tant que positiviste, il affirme au contraire la prééminence des rapports sur les choses et de l'unité sur la diversité. C'est que pour lui — et en cela aussi il demeure profondément positiviste — la raison et le réel ne peuvent pas s'opposer l'un à l'autre. La raison, selon Rousseau ou Condorcet, n'est plus la raison; ce sont des formules, car la raison ne saurait se passer de l'expérience sans perdre toute consistance et même toute dignité.

Il y a dans cette philosophie quelque chose d'autre encore et qu'elle a en commun avec le marxisme révolutionnaire, c'est ce qu'on pourrait appeler l'optimisme de la violence. C'est en effet au moyen d'un « coup de force » que Maurras croit possible le retour à un Etat royaliste. Il y a là une croyance en l'action qui, tout en étant logiquement à l'opposé des doctrines plus ou moins déterministes qu'implique toute philosophie de l'histoire, vivifie ces doctrines et leur donne leur force spécifique. C'est cette théorie du « coup de force » dans l'intérêt non plus de la justice comme chez les penseurs révolutionnaires, ou de l'ordre comme pour les bonapartistes, mais de la tradition qui a conféré au maurrassisme son influence indéniable, notamment sur les mouvements fascistes. C'est aussi ce qui explique

l'alliance paradoxale et d'ailleurs provisoire de Georges Sorel et de Charles Maurras.

Quel que soit l'avenir du parti fondé par Maurras, quel que soit l'usage que l'on fasse de sa critique du parlementarisme et de sa théorie de l'exécutif aussi bien que de son principe : politique d'abord (qui contraste avec l'axiome moderne de la primauté de l'économique), il demeurera impossible de faire l'histoire de la pensée au vingtième siècle sans lui concéder, ainsi qu'à quelques-uns de ses collaborateurs dont les noms sont presque inséparables du sien, une place très large et très singulière.

De ce qui précède, on pourrait conclure d'abord que Maurras doit être placé sous le signe : *raison;* cela est vrai, pourvu qu'on y joigne le signe : *volonté*. Maurras tient pour assuré que l'écrivain ne saurait, sans se diminuer, refuser d'endosser entièrement, *jusqu'au bout*, les conséquences de ce qu'il écrit. La pensée pour lui n'est pas *moralement* séparable de l'action. Dans un fameux article sur « la Mort » paru dans l'*Action française* le 12 octobre 1909, à propos de l'exécution de Ferrer, il écrivait : « Mourir pour une idée ne peut pas être un mal. » Comme l'a très bien montré Henri Massis, la pensée de Maurras et son œuvre tout entier semblent « sortir d'une *Méditation sur la Mort* ». Nées de longues réflexions sur l'esthétique, cette pensée et cet œuvre se suspendent à la sérénité hellénique comme à la garantie suprême contre les forces de destruction. Il y a quelque chose qui ne meurt pas : poème, société, patrie. C'est à ces raisons d'être que l'individu doit, avec toute l'énergie dont il est capable, se sacrifier, pour se survivre dans ce qu'il y a de meilleur et, par là, d'incorruptible.

— Charles Maurras est né le 20 avril 1868 à Martigues (près d'Aix) où son père était percepteur. Arrivé jeune à Paris, il y collabore notamment à la *Gazette de France* et à la *Revue Encyclopédique Larousse*. Il participe à la fondation de l'Ecole romane par Moréas, s'occupe d'études fédéralistes et de renaissance provençale. Mistral le remarque, Anatole France le distingue. De 94 jusque vers 97, collaborant à la *Cocarde* de Barrès et à beaucoup d'autres revues, il est surtout préoccupé d'esthétique et de philosophie. Mais bientôt l'affaire Dreyfus l'absorbe tout entier; il prend rang parmi les antidreyfusards les plus notoires, fonde notamment avec Barrès la Ligue de la Patrie Française, puis avec Vaugeois, Pujo et Montesquiou, l'*Action française* qui, sous son impulsion, ne tarde pas à devenir royaliste. A la mort d'Henri Vaugeois, il devient avec Léon Daudet directeur de l'*Action française*. Depuis la fondation de ce journal, la plus importante partie de sa production consiste en ses articles quotidiens où ses thèses principales aussi bien philosophiques que politiques sont sans cesse rappelées et développées sous tous leurs aspects.

Sur Charles Maurras, consulter notamment : *Charles Maurras, poèmes, portraits, jugements et opinions* (Nouvelle Librairie Nationale). — Léon Daudet : *Charles Maurras et son temps* (Flammarion).

A. D.

BIBLIOGRAPHIE. — *Le Chemin de Paradis* (Calmann-Lévy, 1895). — *L'Idée de décentralisation* (Revue encyclopédique, 1898). — *Trois idées politiques, Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve* (Champion, 1898). —*Anthinea. D'Athènes à Florence* (Juven, 1901; 2e édit. Champion, 1912). — *Les Amants de Venise. George Sand et Musset* (Fontemoing, 1902; 2e édit. de Boccard, 1917). — *L'Avenir de l'Intelligence*, suivi de: *Auguste Comte, le Romantisme féminin, Mademoiselle Monk* (Fontemoing, 1905; 2e édit. Nouvelle Librairie Nationale, 1917). — *Un débat nouveau sur la République et la décentralisation*, en collaboration avec J. Paul-Boncour (Toulouse, Société prov. d'édition, 1905). — *Le Dilemme de Marc Sangnier. Essai sur la démocratie religieuse* (Nouvelle Librairie Nationale, 1907). — *Enquête sur la monarchie, 1900-1909* (Nouvelle Libaririe Nationale, 1909). — *Kiel et Tanger. La République française devant l'Europe* (Nouvelle Librairie Nationale, 1910; 2e édit., 1913). — *Si le coup de force est possible* (Nouvelle Librairie Nationale, 1910). — *La Politique religieuse* (Nouvelle Librairie Nationale, 1912). — *L'Action française et la Religion catholique* (Nouvelle Librairie Nationale, 1913). — *L'Etang de Berre* (Champion, 1915). — *Les Conditions de la Victoire*, 4 vol. (Nouvelle Librairie Nationale, 1916-1918). — *Quand les Français ne s'aimaient pas* (Nouvelle Librairie Nationale, 1916). — *Le Pape, la Guerre et la Paix* (Nouvelle Librairie Nationale, 1917). — *La Part du Combattant* (Nouvelle Librairie Nationale, 1917). — *Romantisme et Révolution* (Nouvelle Librairie Nationale, 1922). — *L'Allée des Philosophes* (Crès et Cie, 1924). *La Musique intérieure* (Grasset, 1925). — *Barbarie et poésie. Vers un art intellectuel* (Nouvelle Librairie Nationale, 1925). — *L'Anglais qui a connu la France* (Les Cahiers de Paris, 1928). — *Le Mauvais Traité* (Capitole, 1928). — *Les Princes des Nuées* (Tallandier, 1928). — *Gaulois, Germains, Latins* (Cahiers d'Occident). — *De Démos à César* (Capitole, 1930), etc.

Collaborations : Notamment à : *La Chronique des Livres, La Cocarde, Le Figaro, L'Illustration, Le Manuscrit autographe* (1926), *Minerva, La Minerve française, Le Monde Nouveau* (1926), *Les Œuvres libres* (1924), *La Semaine de Paris, La Syrinx, La Nouvelle Revue Française* (1930), *La Revue Hebdomadaire* (1923), *La Revue de Paris* (1926), *La Revue du Siècle* (1925), *Vers et Prose*, etc.

LA REACTION CONÇUE COMME RESISTANCE A LA MORT

...La vie des hommes, courte et claire, fait éclater l'indigne fausseté de telles promesses : il faut du temps pour croître, se perfectionner, se polir, accéder pleinement au

beau et au bon de la vie. Mais comme le temps ne leur appartenait pas et que leur doctrine devait passer sur cet obstacle, mes contemporains ajournaient l'avènement de la satisfaction universelle jusqu'à l'heure plus ou moins proche qui briserait les conditions et limites de la nature. Ils chargeaient l'avenir d'accomplir cette délivrance : L'avenir se déplie, nous n'avons qu'à le joindre, le temps marche et marche pour nous, le seul devoir sera de nous mettre à son pas.

Sainte simplicité d'une fable inégale aux choses! Fausse transcription de ce dont chacun se rend compte? Ni le temps, ni les êtres ne procèdent ainsi. Ni leur ordre, ni leur désordre. Certes le genre humain, l'univers des choses humaines semble emporté et comme soulevé par ses bases, dans une série de vastes déplacements très variés et qui, lents ou rapides, attirent vers le jour ce qui dormait dans l'ombre, et rejettent à la nuit certaines parties éclairées. Pourquoi? On ne sait guère. Mais le comment se laisse voir. Quand ce qui était se détraque, il s'ensuit physiquement que cela se meut. Cela se meut d'un mouvement tout différent de ce bel essor naturel dont le circuit fermé mène la semence à la fleur et au fruit, pour avoir des germes nouveaux. Au cœur du cycle harmonieux éclatent des ruptures; à la paisible marche normale s'ajoutent ces coups brusques frappés inopinément et qui prennent ainsi une apparence mystérieuse. Ils ont tout juste le mystère de la mort violente, d'un arrêt fortuit partiel dans un système qui, continuant à graviter, tendra toujours à reprendre son équilibre : comme un beau corps humain peut mourir de vieillesse, mais qui meurt aussi d'accident; ainsi meurent les associations, les foyers, les villes, les Etats, les sociétés. L'ordre serait que ces compagnies ne disparussent qu'épuisées. Le fait est que

tantôt elles se tuent ou bien on les tue. Avant de rechercher si ces accidents de l'essor vital, ces révolutions de l'Evolution s'enchaînent en un sens qui nous soit favorable, il est bon tout d'abord de voir si l'on y trouve un sens quel qu'il soit. Les cassures sont-elles échelonnées suivant un système, réglées dans leur fréquence ou leur conséquence? Ces désordres sont-ils formés dans un ordre? Leur succession est-elle orientée quelque part et va-t-elle dans une direction définie? Peu d'hommes sensés ont imaginé le savoir. A plus forte raison s'il s'agit de déterminer quels systèmes de liaison présentent une série dont il faut surtout admirer le décousu! L'effet général de ce mouvement paraît être de rafraîchir les aspects du monde, d'en renouveler la face; on ne voit pas qu'il ait touché à l'essence de ses ressorts. Sa leçon est d'agir sur nous en ajoutant à l'éphémère de la vie le sens de l'instabilité de ce qui la fonde. Les moralistes ont beaucoup exploité ce thème. Il a sa grave utilité, car il détourne de la présomption et de l'arrogance. Où l'utilité disparut, tourna même à l'inutilité onéreuse, ce fût quand on s'obligea à traiter de la suite irrationnelle des choses et de leur caprice éminent comme d'une pensée suivie, d'une volonté ordonnée. De ces montagnes de volumes résolus en torrents d'articles et de discours sur le propice flot des destinées de l'Homme, il ne s'est rien dégagé de vrai ni de sûr. Mais il faudra pas mal de temps pour liquider ces mythes du bon avenir qui alourdissent les imaginations et offusquent nécessairement la raison.

Le meilleur moyen de s'en affranchir sera d'en revoir l'origine. Ne manquons jamais de nous rappeler qu'elle procède tout entière de cet embarras où les adorateurs de la Vie sont jetés par l'évidence des lois fixes de l'existence. Pour voiler le présent certain, ils hypothèquent le futur, mais pour gagner ce dernier gage, les habitudes d'esprit religieux leur font concevoir une Ame du Monde qu'ils se figurent (mais sans franchise ni précision) comme une espèce de vertébré monstre, invisible, mystérieusement répandu et vaporisé dans les choses afin d'y exaucer (comment et pourquoi?) nos désirs. Cette sorte de providence brute tout à fait inintelligible est le simple succédané de l'intelligible providence surnaturelle. On ne la prie pas, on l'atteste pour s'en faire un appui idéal ou verbal contre l'évidence des Lois. Existe-t-elle? On ne l'affirme même pas, et l'on ne se soucie pas de la démontrer. Nécessaire comme postulat, elle se dissimule dès qu'on lui demande ses titres.

Le dogme de Bossuet se tient et s'explique.

Le nouveau dogme n'admet que la foi en l'air. Il est métaphysique mais se garde de l'avouer et, si on l'arrête à ce monde, il se heurte à tout le physique de l'histoire et au témoignage silencieux mais formel de nos sens; car où trouver les traces des bonnes féeries immanentes qu'il imagine au présent et pour l'avenir?

Si je vois des progrès j'aperçois aussi des reculs. Il y a progrès lorsque le gain total l'emporte sur la somme de la perte; il y a recul lorsque la perte est l'excédent. Cela est affaire d'expérience. En fait si l'on prend les dernières crises du monde, y compris les incroyables boucheries de peuples de nos guerres nationales, nulle nécessité ne paraît avoir maintenu la course des choses dans l'axe du gain, et, comme on croirait plutôt à la perte, c'est se moquer que de parler sans preuve du contraire. Que les barbares brûlent Rome : qu'après la reconstitution catholique la prédication d'un moine excité coupe en deux l'Europe et le monde pour les vouer à des conflits inextinguibles et à des malentendus éternels; qu'en cent trente ans la France su-

bisse, en sus de quatre révolutions, cinq ou six invasions, ces mots s'entendent bien comme d'honnêtes maux; ils deviennent totalement incompréhensibles quand on essaie de les ramener à la catégorie opposée et de distinguer là-dessus les données d'un vaste système d'accroissement, d'embellissement ou d'émancipation de la vie des hommes. Il ne sert à rien de changer la thèse : soutenir que Rome était épuisée, que le moyen âge n'en pouvait mais, ou que la Monarchie Française était à bout de forces redouble les obscurités, car si tout cela était mort comment a-t-il fallu se donner tant de peines supplémentaire pour ne le tuer qu'à moitié. Il se peut, certes, si tout se peut, que ces écroulements immenses soient liés à l'économie d'un plan mystérieux, très sage, très bon et très beau, voulu ou souhaité par quelque dieu d'en bas. Mais je vois qu'on ne le voit pas, personne ne saisit ce plan s'il existe, personne ne le définit, personne n'allègue de raison suffisante pour affirmer qu'il soit. Quelqu'un a-t-il su dégager la loi dynamique de l'homme conçu comme un seul être et s'accroissant toujours? Parce qu'un jeu de causes pareilles, en amenant des effets pareils, nous permet de prévoir beaucoup de cas et d'y pourvoir, on doit dire qu'il y a des Lois de l'histoire, mais la Loi de l'histoire enveloppant les hauts et les bas de l'humanité n'existe pas ou ce qu'on offre sous ce nom ne supporte pas l'examen. Les plus beaux de ces romans de philosophie sont les plus faux peut-être. Le retour éternel de Nietzsche, songe d'une nuit de printemps, les trois états de Comte, arbitraire illusion. Qu'il aille en rond ou en carré, en spirale, en hélice, ou qu'il laisse une trajectoire sans loi, le mouvement total du monde n'étonnera pas plus sa vanité que les désœuvrés paresseux qui en attendaient leur salut. Les autres n'ont pas de surprise. Ils

louent ou blâment ce qui arrive sans préjugé ni déception. Rien n'est plus naturel que leur expérience de la conformité essentielle des temps. Les matériaux sont les mêmes; mêmes sont les rapports : d'où viendrait le coup de surprise? Il n'y a pas de lois nouvelles. Elles sont toutes vieilles, si leur découverte ou leur énoncé peuvent être nouveaux; toutes fonctionnaient de tout temps comme fonctionnent celles dont nous ne nous sommes pas avisés encore : Elles règnent sur nous, comme avait régné le principe d'Archimède, un million ou deux d'années avant qu'Archimède existât. Le radium brûlait, rayonnait, bombardait au temps de Sésostris. Les lois de la nature humaine n'ont pas varié davantage, ni cette nature elle-même. Si l'on exclut, comme il le faut, une « préhistoire » qui est toute pourrie d'hypothèses pleines de vent et si l'on tient compte du perfectionnement religieux et moral dû au catholicisme, le type de l'homme se présente comme un composé stable. Il suffit de le regarder. L'être ennuyé et trépidant que nous montre Lucrèce précède de dix-huit siècles l'homme de Pascal, et ce sont deux frères jumeaux qui inventent, voyagent, se tournent pour se distraire. Soutiendra-t-on que dans le petit écart de compas des trois siècles postérieurs à Pascal, il s'est produit des variations essentielles, inédites, capables de tout transformer? Je voudrais voir lesquelles. Est-ce la vapeur? l'électricité? ou l'aviation merveilleuse ? Est-ce l'espoir que j'ai de visiter ces astres où je me réjouis de retrouver tous nos métaux dont le spectre dit les couleurs? En quoi la nature des choses et de l'homme peut-elle être touchée de changements qui n'ôtent ni n'ajoutent à son désir, à son amour, à sa cupidité, à sa peur? On pille, on tue, on viole en avion comme en berline et en automobile. Le jeune et vieil amour se pare et se farde, ni plus

ni moins qu'il ne le fit. A qui veut du « nouveau » la nature des choses répond : Je ne peux pas, et elle dit pourquoi. *Quid machiner inveniamque!* On ne fera croire à personne que l'équivalent moral du tabac ou de la coco n'exista point pour un public romain qui sut par cœur le poème de la nature. La grande roue qui tourne et tourne n'a pas fait de chemin, quoique rien ne l'arrête. L'important qui ne varie pas est de savoir où est l'intérêt de l'homme et où il n'est point. Où son bien, où surtout son mal? Toutes choses étant supposées égales d'ailleurs, faut-il rêver de rendre les tours de la roue plus rapides? Faut-il désirer de les devancer? Est-ce le contraire? Quel est le bon, la conservation relative ou cette destruction relative, elle aussi? Nous opterions pour le parti qui ébranle tout si le fléau marquait intelligemment ses victimes et qu'il portât en particulier sur le méchant, le vil, le mauvais, ou simplement l'usé, le faible et le superflu. Mais il semble bien que, par malheur, les lois normales qui ordonnent la vie, celles qui président à l'évolution ordinaire jouent à l'écart de cette force catastrophique : dans son caprice, celle-ci n'a jamais fait acception des valeurs les plus estimées. Nos digues de castor sur l'écorce du globe, ces garanties et ces défenses qui sont nos liens les plus solides comptent pour rien devant l'aveugle distributrice de ruines. Elle brise indifféremment le nul et le précieux. Le commun avantage sera donc de lui échapper.

Ceux dont le sort est envié, ceux qui tiennent le haut paraissent seuls intéressés à ce que les choses restent en place. C'est cependant aux inférieurs, comme aux enfants, que la stabilité est le plus désirable, étant (c'est pléonasme) les plus exposés à souffrir quand ils ne sont pas défendus. C'est le calme de l'abri et de la durée que leur faiblesse nécessite. Le contraire n'est soutenable que par l'amère

malveillance du cœur passionné et rongé que son ennui rejette à la volonté du dégât.

Rien n'est jamais définitif, cela est sûr. En faut-il conclure qu'il faille souhaiter que tout soit branlant? Quand on aura senti l'injustice de ce désir, on aura décoiffé l'esprit révolutionnaire de la dangereuse auréole d'héroïsme idéal que lui ont mise cent trente ans de divagation autour des faux noms du bonheur. Il n'y a rien de plus facile que les révolutions : l'histoire en est pleine, comme de bûchers et de tombes. Le beau, le difficile, c'est d'éviter la secousse, de parer à la subversion, de donner l'avantage à ces précautions que la nature même a prises pour tenir contre l'ennemi de la vie. Naviguer et conduire au port, durer et faire durer, voilà les miracles. Ceux qui déclament le contraire servent le seul intérêt des forces de mort. Ils reculent dans la direction du néant. La semence de leurs rêves fallacieux doit être connue et entendue comme malfaisante : ni le nom, ni le prétexte de l'espérance ne sauraient arrêter l'évidence de leur recul.

L'homme, l'homme pensant, consciencieux et sincère, n'a pas le droit de dire des espérances célestes qu'elles n'ont pas d'objet, il sait qu'elles ne sont pas justiciables de l'expérience ni même du calcul. Mais si, par contre, quelque programme d'avenir nous est offert qui sous-entende des changements radicaux dans les lois générales de notre vie, il est du devoir de l'esprit de les nier du tout au tout : la plausibilité de ces espérances terrestres est contredite, est démentie par ce que nous savons, par ce que nous voyons, par tout ce qu'il nous est possible de raisonner. Si par un comble de misère ou d'ironie ces objections rationnelles au Millénaire manquaient de force pour émouvoir les cœurs bien placés, il ne faudrait pas craindre d'y intéresser le sens

vital élémentaire ni hésiter à établir que la plus faible chance d'accomplir de semblables vœux signifierait le plus grand péril pour tout ce que l'existence comporte de ferme et de sûr : toute nécessité de révoquer en doute le chœur des lois connues atteindrait simultanément les génératrices certaines du bien et du beau. L'homme n'a rien créé qu'en fondant les calculs pères de son labeur sur la stabilité des éléments ou la fidélité de leur course. Tout notre pouvoir vient de là. Il disparaîtrait sans cela. Que deux et deux cessent de faire quatre, que le cours des saisons soit seulement interverti, imaginez l'universel désarroi!

Pensée, art, civilisation, tout commence par un acte de foi à l'immuable essence des choses. Bien que leur chaos et leur tumulte apparaissent la plus facile et la plus probable des échéances, le miracle de l'ordre l'emporta jusqu'ici et sa foi confrontée aux aventures de la vie n'a connu que des ratifications lumineuses. *Eadem sint omnia semper!* Le genre humain repose sur cette protection qui enveloppe ses entreprises. Imparfaites, hélas! elles sont, mais ne sont que par le concours d'un arrangement qui est bon. s'il n'est pas le bien pur et simple..

. . . .

La folle confiance en ce que l'on a supposé devoir être a été cause d'impiété envers ce qui est. Notre siècle natal avait jugé médiocre et plat le type du conservateur acharné à défendre un titre de rentes. Le xxe siècle peut mesurer combien ce préjugé myope lui a coûté d'objets d'une incomparable valeur, pleinement délaissés, pitoyablement défendus. Bibliothèque de Louvain, beffroi d'Arras, cathédrale de Reims, florissants jeunes hommes qui ne pouvez plus vous lever du sillon qui but votre sang, dites-nous maintenant, oui, osez nous le dire, s'il y avait aucune petitesse de cœur à vouloir maintenir vos monuments de l'art, le témoignage de votre âme, la merveille de votre vie! Un acquis personnel des sciences et des lettres, durable perfection, politesse du goût et délicatesse des mœurs, avait été très lentement sublimée d'une élite rare : la durée de ces créations et de leurs créateurs n'eût pas été seulement nécessaire ou juste, mais grande. La vérité de la grandeur, elle était là. Là, le bien. Et le mal au pôle opposé. La vie humaine est grande et bonne qui résiste à la mort. Il est vil de céder à la bombe et au pic. Croire que les objets et les êtres frappés seront nécessairement retrouvés plus beaux et meilleurs est une vue qui ressortit à cette lâche badauderie de la populace incapable de considérer le malheur sans quêter son immédiate consolation et qui rêve d'une libéralité régénératrice toujours prête à nous rendre indéfiniment tout. Non, ce qui est à terre y est bien! L'homme ouvrier, l'homme artiste ne peut, si artiste et si bon ouvrier qu'il soit né, repeupler en un jour ses amphithéâtres et ses laboratoires incinérés. La beauté et la vie expriment le labeur des âges; un jour les engloutit, qui, tels quels, ne les rendra plus.

Maintenir, c'est créer; c'est aussi conserver aux créations de l'avenir le point de départ et l'assise digne d'elles. Si nous nous concevions comme des chiens savants que la nature dresse à renouveler sans relâche l'exploit des cerceaux traversés et des barres franchies, cette affreuse imagination qui se dit héroïque et qu'il faut appeler plutôt gymnastique aiderait à admettre que nul bien ne doive être retenu, nulle acquisition possédée en paix, nulle haute conquête occupée et consolidée. Mais, quelle que soit la caducité générale du monde, il n'y a point de loi qui vise et condamne à chaque instant tel ou tel fruit particulier : des délais variés

sont accordés par la mort à nos entreprises; chacune peut durer si l'ensemble ne dure pas. Il y a des réussites de mille années. On ne saurait justifier ni appuyer d'aucune raison décisive l'application à un objet déterminé de ce verdict de destruction immédiate et de fatale résurrection. Que le centre africain honore de tels cauchemars : mais la France! Le lieu du monde où l'on aurait plus d'intérêt encore que de plaisir à penser juste sur ce point là!

Le malheur qui nous vise tentera toujours de nous déloger des hauts plateaux de l'être auxquels l'esprit et l'âme se sont élevés quelque jour : raison de plus de nous y cramponner, quant à nous. De cimes fermement tenues dépendra notre accès au plan supérieur. Elles nous fourniront le moyen de faire mieux et plus beau, comme de devenir meilleurs et mettront à nos pieds la chance unique du progrès. Au contraire céder sur le passé, l'acquis, rejette à la duperie des révolutions, à leur mécompte radical. Ces épreuves du monde en devraient porter la leçon.

Elles la porteront. Il est impossible qu'elles ne la portent point. Il suffit que l'esprit humain retrouve son crédit. Déjà, son ardente lumière subit aujourd'hui moins de diffamation qu'autrefois. Quelques cerveaux peuvent rester comme gênés et indécis. Mais la plupart des yeux s'entr'ouvrent. N'était-ce point là le sujet sur lequel nous avions le plus de peine à nous accorder avec des condisciples et contemporains bien doués? Presque tous opinaient pour la nocivité ou l'impuissance de l'esprit, lequel a trop su se venger. Regardez, ils se sont rangés presque tous à la vérité. Tous sentent qu'il est important d'être d'abord fixés sur ce qu'il convient de rejeter et de préférer : toute la pratique en découle. Quand l'ancienne inquiétude aura achevé de se dissiper, la querelle du moralisme et de l'intelligence s'apaisera : peu à peu et par sa nature, le problème du bien rentrera dans celui du vrai.

Laissons de pauvres chicaneurs, inévitables, imaginer que nous rêvions un règne universel et barbare de la Logique. La logique elle-même veut être tempérée et réglée par le jugement qui est aussi une pièce de l'intelligence. Ainsi réduit, notre conflit avec les hommes de notre génération s'éclaircira comme il faut au profit de la sagesse organisatrice, par un recul nouveau des idées de désordre et de perturbation.

Ce conflit peut aussi céder au sentiment exercé de la beauté de l'ordre et de la poésie des lois, de leur humanité, de leur charité ineffable. L'homme vaudrait bien peu s'il était dénué du désir d'accroître ses biens, mais quand il ignorait que ces biens sont immenses, sa valeur était tombée au-dessous de rien. La conscience du trésor est plus certaine et plus vivace qu'autrefois : autant que par l'épreuve, elle a été ravivée par la discussion et l'étude. Parce que nous y sommes pour très peu de chose et que ni dans ce petit livre, esquisse trop confuse de claires visions, ni dans l'ensemble de notre œuvre, nous n'avons pu donner à l'esprit de défense et de conservation la dix millionnième partie de ce que nous avons reçu, évitons de faire les fiers inutilement, mais ne faisons pas les modestes et réjouissons-nous d'avoir tenu tête aux faux dieux, pris leur juste mesure, contesté leur pouvoir, quelque opaque et sanglante nuée qui les couvrît :

Humana ante oculos fœde cum vita jaceret
In terris oppressa gravi sub religione...

Nous n'aurons pas inutilement travaillé à remplacer la

superstition révolutionnaire en Europe. Plus fermement menée, sa critique ne sera pas incapable de rendre de la liberté à la pensée, de l'efficacité à l'action.

Nos grands-pères avaient goûté un profond plaisir à détruire. Les douceurs et les majestés du passé perdu ont été plus ou moins sensibles à nos pères. Reconstruire a paru intéresser nos aînés. La vérité conservatrice s'est dessinée plus nette encore à nos yeux : il fallait la servir en fait si nous ne voulions manquer notre vie.

(*Le Chemin de Paradis*, p. 267-283, E. Flammarion.)

LEON BRUNSCHVICG

né en 1869

La philosophie de M. Brunschvicg s'est développée dans tout le cours de sa vie de philosophe avec l'ampleur et la cohérence d'une pensée constamment appliquée à interpréter tout le réel de l'expérience scientifique ou morale. Sa thèse sur « la Modalité du Jugement » soutenue en 1897, six ans après sa sortie de l'Ecole Normale Supérieure, annonçait une triple série d'études dont les résultats constituent les trois œuvres maitresses de M. Brunschvicg : « Les Etapes de la Philosophie Mathématique », parues en 1907; « L'Expérience humaine et la Causalité physique », parue en 1920, et « Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale », paru en 1929.

La réflexion de M. Brunschvicg a consisté essentiellement à étudier ce qu'il y avait de spécifique dans la constitution même de la vérité scientifique, ou dans l'accès à la vie morale. Le philosophe doit se servir pour cela de l'histoire des sciences, parce que seule l'invention de la vérité scientifique, observée dans son développement interne, a qualité pour le renseigner sur les démarches propres que le savant effectue dans la constitution de la science. Il est ainsi amené à unir de façon indissoluble l'élaboration du savoir et l'activité libre de la raison, à dénoncer par conséquent le caractère illusoire de tout essai de déduction *a priori*, l'inanité de toute morale qui présenterait « du dehors » des fins à la liberté humaine. M. Brunschvicg ne limite pas le domaine de la philosophie en le définissant comme le champ de l'activité rationnelle; c'est par l'étude interne du progrès même de la conscience, conscience intellectuelle ou conscience morale qu'il est amené à voir dans le dogmatisme de la révélation comme dans l'appel à tout pouvoir irrationnel, le pouvoir du sentiment par exemple, un refus de comprendre, un désir de stabiliser l'œuvre de l'esprit dans un cadre fixé une fois pour toutes. Les périodes critiques de l'histoire de la pensée scientifique sont par rapport aux périodes d'assurance dogmatique des périodes de resserrement, où la science hésite et semble douter de sa validité, mais ce sont aussi les périodes fécondes, celles qui seront suivies d'un renversement heureux de points de vue périmés. Le philosophe peut, dans cette histoire de la raison, voir une preuve de sa faiblesse et en appeler à l'irrationnel des

vérités du cœur, comme Pascal, mais c'est admettre, ou bien qu'il faille moins comprendre, ou bien qu'on puisse se servir de notions intelligibles sans les soumettre au critère de la raison, seul capable de leur conférer une vérité dont elles ne sauraient se passer. Il peut aussi, et c'est l'attitude de M. Brunschvicg, après Spinoza, se proposer de chercher dans le progrès des mathématiques, de la physique, de la pensée morale, la caractéristique même de l'esprit dont elles émanent : une activité libre qui profite des difficultés que lui offre la matière sur laquelle elle opère pour élaborer sans cesse des systématisations plus universelles.

Nous commencerons par exposer la théorie générale de la vérité rationnelle, telle que M. Brunschvicg l'a établie dans sa thèse; nous verrons ensuite, dans une exposition rapide, les résultats auxquels il est arrivé dans les trois œuvres dont nous avons parlé : les « *Etapes de la Philosophie mathématique* », l'« *Expérience humaine et la Causalité physique* », le « *Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale* ».

Le problème de la vérité de la connaissance se pose traditionnellement dans la philosophie, soit sous la forme du réalisme, soit de l'idéalisme absolu. L'une et l'autre doctrine posent, antérieurement à tout ce qu'on en pourra dire, l'existence, à titre d'absolus, d'éléments premiers de la connaissance; pour le réalisme, ce sont les éléments du monde extérieur, tel objet sensible, ou sous une forme plus complexe, la matière, l'énergie; pour l'idéalisme, ce sont les éléments de la représentation, comme la qualité, la causalité, la finalité. En termes de logique, cela revient à dire que le réalisme, comme l'idéalisme, admet les deux thèses suivantes : d'une part, les termes du jugement, objets concrets ou concepts, sont antérieurs aux jugements par lesquels la connaissance établit des rapports entre ces termes; d'autre part, le rôle du verbe dans le jugement, — du verbe « est » dans le jugement « cet homme est grand » — est de constater purement et simplement le degré d'existence qui appartient aux termes en question. La vérité du jugement, problème logique, dépendrait sans se confondre aucunement avec elle, de l'existence, entendue au sens absolu de « l'être », d'une réalité extérieure à la connaissance, problème métaphysique. M. Brunschvicg, dans sa thèse, refuse d'accepter cette dualité de la logique et de la métaphysique, et s'efforce de montrer, en prenant la question de fond, que l'existence des objets de la connaissance ne peut être donnée que dans la vérité du jugement qui les affirme. Il entreprend tout d'abord de démontrer l'insuffisance du réalisme et de l'idéalisme absolu, en s'attaquant aux deux points importants que nous avons distingués. Il est impossible de soutenir l'antériorité du concept par rapport au jugement, parce qu'il est impossible de définir, même de concevoir ou de désigner un concept sans admettre l'activité intellectuelle du jugement. Il est impossible par exemple de définir un concept comme le concept de « Français », ou le concept « d'arbre », en partant soit de la compréhension, soit de l'extension. Un concept est essentiellement la mise en rapport d'un certain nombre de qualités et d'un certain nombre d'individus; nous saisissons là la manifestation capitale et originaire de l'esprit humain, celle de poser une double série de rapports — ainsi dans le cas du concept, rapports entre des qualités et rapports entre des individus, — et de faire converger cette double série de rapports. dans l'œuvre d'une synthèse créatrice, d'une notion nouvelle. Puisqu'il en est ainsi, en second lieu, le rôle du verbe n'est pas de nous faire participer à un « être » extérieur à la connaissance, mais de nous révéler le fait que l'esprit a pu effectivement opérer cette convergence, cette union d'éléments ou de séries d'éléments divers. Le verbe n'est qu'une copule qui témoigne de l'activité interne de l'esprit. Mais cette activité, pour libre qu'elle soit, n'est pas contingente, et nous allons voir qu'elle contient en elle-même, un principe qui lui garantit la validité de ses opérations. La vérité du jugement, c'est-à-dire identiquement, l'objectivité de la connaissance, vient des relations de correspondance réciproque entre les séries de rapports unis dans une même synthèse. Ces séries se confirment toutes par leur accord mutuel, et c'est cet accord qui constitue leur vérité à toutes. Quelques exemples éclairciront ce point capital : Le degré de conscience élémentaire n'est pas une connaissance, c'est plutôt une réaction émotive par laquelle nous exprimons le simple fait que quelque chose se passe; c'est, pour reprendre l'expression que M. Brunschvicg emprunte à Fichte, un état où nous avons conscience d'un « choc »; le tressaillement que nous donne le craquement d'un meuble dans la nuit. Le moindre jugement de perception extérieure est une mise en ordre, opérée par l'esprit selon des rapports de position et de succession : la table est devant la chaise qui est devant la fenêtre. La vérité de ce jugement ne vient pas de ce qu'il serait l'expression d'une réalité en soi; ce n'est pas non plus une convention arbitraire dépourvue de toute possibilité de contrôle; il se trouve que si nous partons de la fenêtre, nous rencontrerons d'abord la table, puis la chaise. C'est donc la possibilité d'établir une correspondance « biunivoque » entre les éléments de plusieurs séries différentes qui constituent la vérité objective du jugement par lequel nous effectuons l'une et l'autre opérations. La vérité est donc conférée par l'esprit à un jugement, grâce à une « réflexion », qui le place au sein d'un système du monde, où il soutient des relations de correspondance avec une infinité d'autres jugements.

Une pareille théorie de la vérité a pour conséquence d'exclure à la fois l'hypothèse d'une « réalité matérielle » antérieure au jugement qui la constitue, et celle d'un « univers intelligible » au delà de toute possibilité de confrontation avec l'expérience. Il n'existe ni fait pur, ni logique pure. Tout système du monde, depuis le monde de la perception qualitative des objets du monde sensible jusqu'au monde que nous présentent les théories modernes de la physique mathématique, est une union indissoluble de forme et de matière, de Moi et de Non-Moi. La raison n'existe pas à part de son ouvrage. Sa seule indépendance lui vient de ce qu'elle ne s'épuise pas à chacun des plans de connaissance où elle s'engage; le même principe d'action qui s'est révélé dans la constitution d'une synthèse déjà effectuée,

peut en faire éclater le cadre pour élaborer une synthèse plus compréhensive. L'étude des mathématiques, dans leur développement historique, a été pour M. Brunschvicg ocmme le champ d'expériences privilégié, où il a pu observer cet entrelacement constant de l'activité intellectuelle et de la matière sur laquelle elle opère. Les *Etapes de la Philosophie mathématique* sont, à cet égard, d'un enseignement décisif.

L'activité intellectuelle se manifeste en mathématique sous la double forme que nous avons déjà vue à l'œuvre : une activité interne de relation qui constitue une notion, et une activité externe de coïncidence qui constate l'identité de deux relations, et aboutit ainsi à un jugement de réalité. La spécificité du fait mathématique se montre alors dans l'impossibilité où l'esprit peut se trouver parfois d'établir des relations de correspondance entre notions d'un même domaine, ou de domaines différents, des mathématiques. L'esprit sent qu'il a à faire comme à une matière qui lui résisterait, et c'est parce qu'elle lui résiste, qu'il introduit les notions nouvelles qui lui permettront de trouver une relation entre des notions qui semblaient tout d'abord irréductibles entre elles. La genèse de la notion de nombre réside dans l'opération primitive de l'échange, où l'on donne chaque fois un sou pour obtenir chaque fois une pomme, par exemple. La racine de la vérité arithmétique, c'est ainsi un double processus de correspondance entre les choses mesurantes et les choses mesurées. Le dogmatisme pythagoricien devait oublier que les nombres entiers ne formaient pas un pur cadre logique, mais qu'ils étaient liés à la mesure d'objets concrets donnés; la découverte qu'il était impossible de mesurer la diagonale du carré qui a l'unité pour côté, a été comme le fait d'expérience qui a permis l'élargissement de l'arithmétique. De même, la géométrie euclidienne à trois dimensions a son origine dans l'action pratique qui consiste à situer dans l'espace les objets de l'expérience, au fur et à mesure qu'on les découvre, mais l'espace ainsi construit n'est pas un contenant susceptible de recevoir un contenu indéfiniment augmenté; il est aussi un contenu spécial avec des qualités propres. La construction de géométries non euclidiennes, leur interprétation dans la théorie de la courbure des espaces de Riemann, a permis de considérer l'espace euclidien comme un cas particulier des espaces à courbure constante, l'espace de courbure zéro. La géométrie ne traite donc plus de l'espace, mais des différentes métriques abstraites de l'espace, appropriées à la nature des phénomènes qui doivent y rentrer. Dans un autre domaine, l'histoire de l'analyse nous montre comment la conquête progressive de l'infini et du continu par la raison humaine a été en même temps une libération progressive de l'étreinte de la représentation spatiale. La démarche initiale de Descartes dans sa géométrie de 1637 est d'exprimer des grandeurs spatiales par des quantités algébriques susceptibles de se composer en équations. On obtient ainsi une correspondance entre des courbes et des équations de degrés divers, mais le primat de l'algèbre sur la géométrie est assuré par le fait qu'on peut construire l'ordre des équations de degré successif, d'après le

nombre de leurs racines. La notion de quantité n'est plus liée aux limitations de l'intuition spatiale, elle devient purement intellectuelle. La découverte par Leibniz du calcul infinitésimal permet ensuite l'intégration et la dérivation d'éléments qui résistent à toute figuration géométrique. Les notions mathématiques s'intellectualisent ainsi de plus en plus pour arriver dans les théories formalistes modernes à n'avoir plus d'autre sens que d'être les signes manipulés par le calcul. Seulement le formalisme se voit obligé quand même, de tenir compte dans ses définitions initiales, de la nécessité d'éviter les contradictions ou les antinomies, dans les conséquences qui en découleront, et rétablit ainsi, malgré ce qu'en peuvent penser les mathématiciens eux-mêmes, parfois malhabiles à philosopher, cette notion fondamentale du contrôle des hypothèses par les conclusions, qui est constitutive de la vérité mathématique.

Le résultat des « *Etapes* » est donc d'une netteté parfaite : il existe des faits mathématiques irréductibles à la logique pure. L'intelligence mathématique a toujours consisté à dégager la raison mesurante des choses mesurées, pour l'engager aussitôt dans de nouvelles mesures. Il n'existe pas de métrique de l'espace indépendamment des objets qu'on y peut mettre, de nombres indépendamment de choses à compter. Il y a donc une physique de l'expérience antérieure à la théorie mathématique et c'est la thèse que M. Brunschvicg s'est efforcé de vérifier dans « *l'Expérience humaine et la Causalité physique* ». Si l'on envisage l'aspect général de la physique dans le système de Newton, on voit que Newton posait un temps absolu, un espace absolu, un mouvement absolu, et rapportait tous les résultats de l'expérience à ce système de références *a priori*. L'histoire de la physique après Newton est remplie par les tentatives inverses d'ajuster la théorie rationnelle à l'expérience ou de « solliciter » l'expérience pour y vérifier la théorie. Plus tard, la physique des principes a cru voir dans le principe de la conservation de l'énergie une justification éclatante de ses exigences d'identité et de permanence, mais elle devait négliger pour cela le second principe de la thermodynamique, celui qui posait l'entropie, c'est-à-dire l'irréversibilité de la transformation d'une même quantité d'énergie mécanique en énergie calorifique. On avait compté sur la mécanique pour être médiatrice entre la théorie et l'expérience, et elle se mettait de plus en plus tout entière du côté de l'expérience. Pour ne prendre qu'un seul principe, celui qui passait pour le plus certainement universel et nécessaire, le principe de causalité, toute l'histoire de la physique montre à quel point la notion de causalité a toujours pris l'aspect des phénomènes qu'on lui demandait d'expliquer. La théorie de la causalité s'appliquait ainsi toujours à l'expérience, mais ce n'était jamais que parce qu'on érigeait certaines expériences en principe universel d'explication. L'anthropomorphisme des théories préscientifiques voit dans la causalité un pouvoir de création libre analogue à la volonté humaine, mais c'est dans un même souci de dogmatique qu'on a successivement donné à la causalité l'aspect du mécanisme cartésien, du dynamisme des forces centrales, de l'énergétisme de Maxwell, de la mécanique

statistique de Boltzmann, pour n'en citer que les principales « incarnations ». Le préjugé que la vérité physique ne pouvait être autre chose que la vérification par l'expérience d'un système de principes *a priori*, faisait tellement partie du sens commun des physiciens, à la fin du XIXe siècle, que certains, comme Mach et Poincaré, virent dans l'impossibilité d'une pareille vérification une raison pour rejeter la notion de vérité en physique, et adopter une attitude pragmatiste, où l'on conservait les principes traditionnels parce qu'ils étaient commodes pour faire une science simple. C'est par rapport à cet état d'esprit que l'on peut voir l'importance capitale que présentent pour la philosophie les théories d'Einstein. En supprimant les absolus du temps, de l'espace et de la masse, elles donnent à la physique l'aspect d'une cosmométrie, c'est-à-dire d'un ensemble de mesures liées à la considération des choses à mesurer et rétablit l'unité entre la vérité physique et la vérité mathématique. La théorie de la relativité restreinte a montré qu'il n'y avait pas de temps propre, indépendamment de la mesure qu'on en pouvait faire. La théorie de la relativité généralisée s'attaque à l'absolu de la notion de masse. La gravitation peut être caractérisée comme l'une des composantes du champ électro-gravitique et introduire l'existence de points matériels dans ce champ revient à dire que ce champ est un espace riemannien à courbure constante. La théorie de la connaissance après Einstein est ainsi considérablement changée. Au lieu d'avoir un cadre rationnel et un contenu expérimental, la science ne présente jamais au savant que des éléments partiels de cadre-contenu. La démarche proprement positive de l'esprit en physique est celle qui procède de proche en proche, en augmentant chaque fois le cadre pour pouvoir y mettre un contenu plus grand, et en se gardant de toute extrapolation qui appliquerait une notion théorique au delà de son domaine de validité. La physique, comme les mathématiques, part de l'expérience et opérant des relations de coordination réciproque entre les différentes expériences, voit dans l'établissement même de ces relations — relations par exemple entre phénomènes lumineux et phénomènes de la pesanteur dans la théorie d'Einstein — la garantie de leur vérité. La pensée physique, comme la pensée mathématique, consiste à établir des circuits d'expérience à expérience, et la science ainsi faite est objectivement vraie si l'expérience vient toujours au rendez-vous que lui assigne l'esprit.

L'étude du progrès des sciences a donc permis à M. Brunschvicg de justifier la thèse centrale de sa philosophie : la connaissance montre l'union indissoluble d'une activité de l'esprit et des données du monde que l'esprit organise. Ce n'est que par une réflexion que l'esprit peut conférer la vérité aux jugements qu'il porte, en constatant leur accord mutuel dans la constitution d'une même connaissance. Il est alors possible, et c'est l'œuvre du « *Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale* », de porter la réflexion de la conscience, non plus sur la constitution progressive de la vérité, mais sur ce dynamisme propre de l'esprit. De même que la réflexion sur le progrès des sciences montrait l'activité pratique du jugement, la

réflexion sur l'activité pratique du jugement constitutif de la vérité, montre le pouvoir pratique de la liberté de la conscience. La liberté de la conscience se développe donc parallèlement à la vérité de la connaissance, la théorie de la conscience est intimement liée à la théorie de la connaissance, le progrès du savoir est la mesure de l'efficacité du pouvoir de l'homme. Comme dans l'Ethique de Spinoza, à chaque plan de connaissance va correspondre un même plan de conscience. La connaissance mutilée et confuse du premier genre est l'œuvre d'un moi enfermé dans son individualité, sujet aux passions qui le dominent. La connaissance du second genre, où nous rattachons les objets extérieurs à un système de causes et d'effets, témoigne de l'effort du moi pour briser les cadres de sa subjectivité et établir des rapports de plus en plus vastes entre lui et le monde. La connaissance du troisième genre est celle où nous prenons conscience de la liaison intime des choses dans la loi d'une « mathesis » universelle, l'homme s'est alors libéré complètement de la servitude de son corps, il aime en Dieu le principe de la communion universelle de tous les esprits. L'instrument par lequel la raison a acquis progressivement la connaissance de l'infini et du continu pour établir des « lignes de vérité » de plus en plus compréhensives, c'était la liberté de son jugement; c'est par cette même liberté que la conscience peut, en opérant de proche en proche, établir un réseau de générosité et d'amour exclusif de tout sentiment égoïste, entre tous les hommes. Le Socrate des « Mémorables » de Xénophon qui enseigne que le fils doit se comporter envers son père selon la loi qui unit le fait d'être père au fait d'être fils, que le citoyen doit se comporter envers l'Etat en ayant conscience du rôle que doit y avoir chaque individu, présente ainsi à la philosophie occidentale la première image de cette constitution par la raison du champ moral. De même, le propre de la spiritualité cartésienne dans le « Cogito », c'est d'avoir lié l'être de la personne à l'existence de l'idée vraie. La morale de Descartes, c'est d'avoir vu, dans l'existence de cette générosité qu'il est le premier à avoir définie, l'état d'une conscience où l'amour de tous les hommes résulte d'une richesse et d'une liberté internes. Le progrès de la conscience écarte donc du « moi » toutes les barrières entre l'individu et le monde, pour passer de la vie intérieure, où le moi rapporte à la sienne, l'existence des autres hommes, à une vie spirituelle où spontanément la conscience puise en elle-même un amour qui s'étend à toute l'humanité. L'obéissance à la loi morale doit être transformée par une intériorisation progressive du contenu de la loi et céder la place à l'autonomie de la conscience, qui réalise bien, comme le voulait Kant, une loi universelle en chacune de ses actions, mais par amour et non par devoir. On peut donc dire à la fois qu'il n'y a rien au delà de la liberté, et qu'il n'est rien que la liberté ne puisse atteindre. C'est par le préjugé d'une croyance à une conscience absolue, donnée intégralement avant toute activité libre, analogue au préjugé d'une logique pure antérieure à la connaissance, que certains philosophes, comme Malebranche et le Kant de la « Religion dans les limites de la simple Raison », refusaient à la conscience la

possibilité d'arriver à la pleine possession d'elle-même. La vie spirituelle au sens où l'entend M. Brunschvicg est comme une conscience religieuse, elle est transindividuelle parce qu'elle épure les particularismes de famille, de nation, de race : elle s'est élevée par la raison au niveau de l'humanité tout entière.

Nous avons donc vu que le même progrès de la raison, qui augmentait constamment la connaissance du monde, augmentait constamment la communion des hommes. Dans « l'Evolution créatrice », M. Bergson opposait à l'intelligence et à l'instinct, une faculté d'intuition capable de pénétrer au sein du mouvement intime des choses et de faire saisir dans un même acte de conscience, à la fois la nature vraie des choses, et la surconscience qui les connait. M. Brunschvicg pose à juste titre que si les mots ont un sens et si l'intelligence est la faculté de connaître et non d'ignorer, c'est à une conception ainsi redressée de l'intelligence qu'il faut accorder le bénéfice de l'intuition bergsonienne. La connaissance du mouvement dans son devenir intime, c'est la lente conquête par la raison mathématique du continu et de l'infini, arrachés au monde des objets concrets des concepts fixes qui les enserraient; la connaissance des autres hommes, c'est la libération d'avec son corps et ses passions, d'une conscience qui a retrouvé en elle la vérité morale exclusive de toute limitation, c'est-à-dire l'humanité. Vérité et humanité sont les deux aspects d'une même œuvre que la conscience opère par sa liberté. A. L.

Léon Brunschvicg, né le 10 novembre 1869, élève de l'Ecole Normale de 1888 à 1891, agrégé en 1891, professeur aux lycées de Lorient, Tours, Condorcet et Henri-IV jusqu'en 1909, maître de conférences à la Sorbonne en 1909, puis membre de l'Institut et professeur d'Histoire de la philosophie moderne à la Sorbonne.

Bibliographie. — *Spinoza et ses contemporains*, Paris 1894, 1 vol. in-8. — *La modalité du jugement*, thèse, 1897, 1 vol. in-8. — *Qua Ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*, thèse, 1897, 1 vol. in-8. — *Introduction à la vie de l'esprit*, Paris (Alcan) 1900, 1 vol. in-12. — *L'Idéalisme contemporain*, Paris (Alcan) 1905, 1 vol. in-12. — *Les étapes de la Philosophie mathématique*, Paris (Alcan) 1912, 1 vol. in-8. — *Nature et Liberté*, Paris (Flammarion) 1921, 1 vol. in-12. — *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris (Alcan) 1922, 1 vol. in-8. — *Le génie de Pascal*, Paris (Hachette) 1924, 1 vol. in-12. — *Le Progrès de la Conscience dans la philosophie occidentale*, Paris (Alcan) 1927, 2 vol. in-8.

Pascal : œuvres complètes dans la Collection des Grands Ecrivains de France (en collaboration avec P. Boutroux et F. Gazier), Paris (Hachette), 14 vol. in-8.

Un certain nombre d'articles importants ont paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Nous citerons : *L'orientation du Rationalisme contemporain* (1920); *La Relation entre la Mathématique et la Physique* (1923); *L'Idée critique et le système Rantier* (1924); *Vie intérieure et Vie spirituelle* (1925).

LA RELATION ENTRE LE MATHEMATIQUE ET LE PHYSIQUE

Adresse lue au Meeting des Sociétés philosophiques d'Angleterre et d'Ecosse, Durham, le 14 juillet 1923.

La constitution d'une physique mathématique marque l'avènement de la pensée moderne. Pour Descartes, l'*homo sapiens* est avant tout *homo mathematicus*. Son office est d'établir des connexions d'idées, qui procèdent du simple au complexe, entièrement transparentes pour l'intelligence, et qui construisent leur propre objet. La puissance de cette construction, attestée par le succès de la géométrie analytique, est telle qu'elle épuise, d'un coup en quelque sorte, et la capacité de l'esprit humain, et la connaissance de la nature. Descartes s'autorise des perfections infinies de Dieu pour juger à priori les équations fondamentales du mouvement universel, si bien que la théorie du monde apporte une satisfaction complète aux exigences de l'idéalité mathématique.

Vouloir faire de la cosmologie un système purement déductif est un paradoxe. Les difficultés que pareille prétention soulève ont été mises en évidence, dès le XVIIe siècle, par la critique occasionnaliste de Malebranche, par la philosophie expérimentale de Newton. Toutefois, aux yeux de Malebranche et de Newton, ces difficultés ont pour résultat de souligner, en contraste avec l'obscurité persistante du physique, le caractère de parfaite intelligibilité qui appartient au mathématique; c'est par le mathématique que

s'accomplit la manifestation du *Verbe,* la communication entre l'homme et Dieu. Les mêmes difficultés, d'autre part, Kant estime les avoir résolues en abaissant d'un degré, pour ainsi dire, la dignité de la vérité mathématique, en substituant l'à priori humain à l'à priori divin. La justification de l'arithmétique et de la géométrie s'opère alors sur un niveau où il y a place pour une justification, toute semblable à la science newtonienne. Le fait que les phénomènes doivent être appréhendés et coordonnés suivant la double formule de l'intuition temporelle et de l'intuition spatiale nous donne le droit de prescrire à l'univers les conditions de son déterminisme.

La préexistence de l'Esthétique transcendentale par rapport à la Logique transcendantale comporte, dans la doctrine kantienne, des conséquences tout à fait différentes, selon que l'on considère la logique de la science ou la logique de la métaphysique. La nécessité *a priori* des formes de l'intuition sensible donne au physicien l'assurance que toujours et partout les principes de l'entendement s'appliqueront à l'univers de l'expérience; l'extrapolation scientifique ne sera donc pas en défaut. Mais les conditions mêmes sur lesquelles Kant appuie le succès de la première partie de la *Logique,* l'*Analytique,* expliquent et commentent l'échec de la seconde partie, la *Dialectique.* L'extrapolation métaphysique procède d'une imagination illusoire qui, faisant fond sur la réalité absolue de l'espace et du temps, se perd inévitablement dans les *antinomies mathématiques,* inhérentes aux concepts du fini et de l'infini suivant l'étendue ou suivant la durée du radicalement simple et de l'infiniment composé.

L'opposition entre les résultats de l'*Analytique* et ceux de la *Dialectique,* entre les principes de l'entendement et

les idées de la raison, implique une « moralité » que le positivisme achève de dégager : les savants n'ont pas à s'aventurer dans les labyrinthes de la métaphysique. Le système du monde est le même pour un Newton qui commence par invoquer l'absolu de l'espace et du temps, pour un Laplace qui fait reposer la relativité des dimensions de l'univers sur la relativité intrinsèque de l'espace euclidien.

La conception d'une positivité scientifique, dont toute hypothèse serait éliminée, était naturelle à l'époque de Newton ou de Laplace. La découverte des géométries non euclidiennes a pourtant révélé qu'il s'y était glissé une hypothèse, et précisément celle-ci qu'on ne faisait pas d'hypothèse lorsqu'on sous-tendait au développement de la physique mathématique la rationalité de l'espace euclidien (et, ajouterions-nous aujourd'hui, l'unité du temps universel). Dès lors, si l'on maintient, ainsi que faisait encore Henri Poincaré, la supériorité des cadres mathématiques, supposés intangibles et imperméables, par rapport au contenu de l'expérience physique, il devait arriver que la diversité de ces cadres empêchât d'y voir autre chose que des contraventions concernant la mesure, toutes également artificielles et entre lesquelles, théoriquement, le choix est libre. Hypothèses *non nisi fingo,* dira désormais la physique mathématique.

Avec les théories contemporaines de la relativité, la crise de demi-scepticisme scientifique qui avait éclaté dans la génération précédente a été surmontée, parce que le rôle des facteurs, à l'intérieur de la physique mathématique, est apparu interverti. Un relativisme à base proprement physique s'est substitué au relativisme d'essence mathématique. Et cette révolution dans l'interprétation de la science a une racine singulièrement profonde; elle touche à la

signification de la mesure. Avant M. Einstein la mesure physique avait pour fonction d'appliquer dans le domaine de l'expérience des procédés dont la théorie pure suffisait à rendre compte; car la mesure se faisait avec l'espace idéal, avec le temps unique du mathématicien. La science contemporaine ne connaît plus la dualité des moments, l'un de théorie mathématique, l'autre d'application physique. La mesure est tout entière une opération physique, s'accomplissant dans la nature réelle, ayant des instruments qui ne se réduisent pas à des idéaux mathématiques, à des concepts parfaits. Mesurant et mesuré sont tous deux des choses véritables : ils possèdent des propriétés qui ne sauraient être prévues par le raisonnement déductif, qui ne sont dévoilées que par l'expérience. Or, l'expérience nous force à reconnaître que la considération de la propagation lumineuse intervient dans la détermination effective du temps, comme les coefficients de l'action gravitique dans la configuration spéciale de l'univers.

Voilà qui est nouveau et voilà qui est décisif. Certes, l'importance de la contribution du mathématicien à l'élaboration de la physique mathématique n'en sera pas diminuée; mais la physionomie de la science, au point de vue philosophique, s'en trouve modifiée. Le mathématicien aura d'autant mieux rempli sa mission qu'il aura réussi davantage à s'effacer lui-même pour mettre en relief la spécificité du physique. M. Einstein pourra répéter la parole de Descartes : *Ma physique est géométrie.* Seulement, à l'aurore de la science moderne, la géométrisation de l'expérience voulait dire que le mathématicien a le droit de dicter ses ordres à la physique, qui était tenue d'obéir. Aujourd'hui, au contraire, la mathématique la plus subtile est mise au service du physicien qui, seul, décide de ce qui est vrai

ou de ce qui est faux parce que, seul, il reçoit les confidences de la nature. Le problème de la physique mathématique a définitivement et radicalement changé de sens : il s'agira, non plus d'imposer au monde la forme apodictique de la géométrie, mais d'adapter un certain type de géométrie aux indications que l'univers fournit sur son propre compte.

Pour la philosophie, le moment est donc venu de remettre en question le postulat de la critique kantienne, à partir duquel se sont engagées les controverses spéculatives du XIXe siècle : la priorité de l'*Esthétique transcendantale* à l'égard de la *Logique transcendantale*. On ne s'attardera plus, on ne s'épuisera plus à spéculer sur l'espace pris en soi, sur le temps pris en soi, pas plus, d'ailleurs, que sur la matière ou la causalité, considérées comme concepts indépendants. L'objet auquel on a immédiatement affaire, c'est l'univers, que l'esprit constitue sans s'accorder la faculté d'extrapoler immédiatement et à l'infini, au contraire, cheminant progressivement d'élément en élément, établissant la formule de l'invariant par laquelle il relie entre eux, dans leur relativité réciproque, la diversité des systèmes de référence. L'espace et le temps refusaient de se laisser saisir, tant qu'on cherchait à les isoler dans leur individualité caractéristique, antérieurement à un univers qui ne serait que la somme de ses deux composants mathématiques. Ils sont véritablement compris, comme ils sont réellement mesuré, en fonction l'un de l'autre et par abstraction de cet univers dont ils sont des aspects solidaires et qui doit, lui, être préalablement posé.

La philosophie scientifique commencera par se demander, non plus : qu'est-ce que l'espace? ou qu'est-ce que le temps? Mais qu'est-ce que l'univers? Faut-il conclure de là que la réponse au problème soit plus aisée. Les solutions

que nous a léguées la tradition classique paraissent assurément trop simples. L'idéalisme cartésien faisait table rase du monde des qualités sensibles et lui substituait un univers intelligible, déterminé à priori par l'essence métaphysique de la quantité, ce qui ne saurait signifier, d'ailleurs, qu'on doive être ramené à l'antique vision qualitative des choses, à un savoir supra-mathématique où se révélerait l'image vraie de ia nature. Le monde que la théorie de la relativité nous invite à envisager est un monde de chiffres, une multiplicité non euclidienne à quatre dimensions, qui défie toute tentative de représentation immédiate. On peut même dire qu'un tel monde cesse de se parler dès qu'on le détache du langage dans lequel le calcul l'exprime. Il se définit comme la signification concrète d'une expression abstraite, signification pour laquelle le témoignage et la garantie de l'expérience sont requis à chaque instant et en chaque point. Décider à priori quelles sont, parmi les combinaisons mathématiques qu'il est loisible de concevoir et de développer, celles qui correspondent à quelque chose d'existant effectivement dans la nature, est aussi hors de notre pouvoir que d'affirmer, sur le seul aspect de syllabes réunies d'une façon quelconque, que telle ou telle disposition se trouve utilisée par une des langues actuelles de l'Europe. Il n'y a pas de contenant mathématique dont on puisse tirer la détermination du contenu physique; inversement, il n'y a pas de contenu physique qui s'isole de son enveloppe mathématique, qui se laisse voir et posséder à part. Ce qui importe, c'est de savoir lire la réalité à travers les chiffres, comme Hégel avait cru pouvoir la discerner à travers les concepts. Le véritable universel concret n'est pas un produit de formes logiques, si subtiles et si amples soient-elles; c'est un composé d'équations, dont la combinaison,

pour étrange qu'elle paraît, est commandée par l'exigence des faits.

Pour les esprits habitués aux séparations rigides et qui voudraient être définitives, des catégories rationnelles ou même des disciplines scientifiques, l'avènement de la nouvelle physique mathématique, avec son univers bizarrement incurvé, a été une sorte de scandale. Volontiers ils se tournent du côté de la philosophie pour qu'elle corrige ces irrégularités, pour qu'elle mette fin à ces empiètements. La philosophie remplira-t-elle leur espérance? Je prendrai une comparaison, dans l'espoir d'être court tout en restant clair. La science actuelle occupe, en face de la nature, un front aussi hétéroclite, aussi paradoxal que celui qui, de l'automne 1914 à l'été 1918, a séparé les armées alliées des armées allemandes. Il y a des parties de la science dont on peut dire qu'elles sont organisées en avant; ce sera, par exemple, l'acoustique : on n'a aucun embarras à indiquer dans quel milieu, suivant quel mode, le son se transmet, tandis que l'état actuel de l'optique, que l'on a si longtemps essayé de modeler sur l'acoustique, ne permet guère d'y commencer par le commencement, de définir avec assurance le caractère du milieu de propagation, d'expliquer l'origine des phénomènes de rayonnement ou d'émission. Or, ce stade précaire de la science, pouvons-nous l'apprécier, le situer, par rapport à ce qui serait la constitution véritable, définitive des choses? Une philosophie de la nature, dépassant la science pour juger de sa relation à la réalité absolue, prétendra sans doute répondre à la question. Elle suppose donc que nous sommes capables de saisir l'univers, non plus de notre point de vue à nous, hommes, engagés dans la lutte quotidienne contre les difficultés et les obscurités de l'expérience, embarrassés autant

que servis par la complication pesante de nos appareils mathématiques et physiques, mais tel que cet univers est en soi, de l'autre côté de la tranchée, en un mot, que la percée est faite. Or, nous savons bien que nous ne percerons jamais, parce que l'idée même de la percée est ici contradictoire. Nous pouvons refouler la nature, en prenant possession de territoires qui étaient encore soustraits à la domination de notre intelligence; nous agrandirons ainsi le domaine de la connaissance humaine; il est trop clair que nous n'en sortirons pas : nous demeurerons à notre place et à notre poste, du côté de l'homme, du côté de l'esprit.

La philosophie de la science se donne pour tâche de rétablir, par delà les résultats heurtés, contingents, provisoires, du savoir scientifique, un ordre harmonieux et simple qui serait « ami de la raison ». Elle est moins ambitieuse que la philosophie de la nature; elle n'est pas moins illusoire. De quel droit, en effet, et à quoi bon passer pardessus le savoir effectif qui tient du contrôle expérimental sa valeur de vérité, pour lui superposer et lui substituer un savoir tel qu'on dit qu'il devrait être, mais tel qu'il n'est pas? La tradition pédagogique des académies de guerre eût exigé, sans doute, que le front bossué de 1914 fût au plus tôt rectifié : mais il ne l'a pas été précisément parce que la guerre ne se confond pas plus avec le Kriegspiel que l'expérience physique avec la combinaison purement mathématique. Le front véritable est resté de longues années constitué au rebours du front théorique, qui aurait dû être plus court et plus étroit, comme la géométrie du monde réel paraît bien être différente de la géométrie euclidienne qui est en soi la plus simple possible.

La philosophie ne gagne rien à vouloir maintenir les formes à priori, ou les catégories abstraites, de l'espace

parfaitement homogène, du temps absolu. Ce qui est le plus instructif, ce qui provoque la réflexion la plus riche, c'est de démêler quels motifs ont pu obliger l'homme à sacrifier la volupté du repos dans la simplicité de l'harmonie où se complaisait un Pythagore, à se faire une idée du monde qui, pour devenir plus conforme à la réalité, devait contredire l'attente d'une imagination nette et facile. Les sinuosités, les rebroussements de notre science actuelle engagent l'esprit humain à revenir sur son passé, à se raconter ses espérances et ses déceptions, à discerner les causes des échecs et des succès, à se définir lui-même en fonction de l'effort poursuivi à travers les générations pour l'intelligence de la nature, bref, à tirer du devenir de la physique mathématique une philosophie de la pensée.

La pensée qui constitue la science de la nature ne saurait, pas plus que la nature, se deviner à priori. On est déconcerté dès l'abord par l'amas formidable des instruments de laboratoire, des procédés de calcul, qui encombrent les avenues de la physique contemporaine, donnant l'impression de la plus singulière, de la plus artificielle des techniques : il est d'autant plus étonnant que ces avenues débouchent dans la réalité, que l'accumulation des inventions proprement humaines (microscope ou spectroscope, géométrie riemanienne ou calcul des tenseurs) soit capable d'assurer la valeur objective du savoir. Ni le dogmatisme des concepts logiques, qui ont cheminé côte à côte pendant des siècles, que Leibniz et Kant ont vainement essayé de réconcilier, ne trouvent en eux de quoi expliquer ce fait qui est le fait même de la science. Tous deux s'appuient sur la prénotion d'une vérité qui se situerait d'emblée dans l'absolu, hors de toute participation à la subjectivité des représentations humaines, tandis que le caractère essen-

tiel de la science consiste dans cette liaison de l'humain et de l'objectif qui fait que les lignes de l'univers deviennent plus précises et plus exactes à mesure que la structure du savoir humain apparaît plus raffinée et plus compliquée.

Cette idée de l'esprit humain accordée au dessin de l'univers que trace la science actuelle, devrons-nous la forger de toutes pièces comme si elle surgissait brusquement de la découverte effectivement extraordinaire que représentent les théories de la relativité? Pour ma part, je ne le crois pas. Les théories de la relativité sont l'aboutissant de la réflexion critique, qui nous a appris à considérer le savant comme l'auteur de la science, non comme le créateur de la nature ou l'imitateur de son créateur. Elle nous amène donc à prendre, devant les problèmes spéculatifs, l'attitude que Socrate avait inaugurée lorsqu'il avait écarté la mythologie démiurgique des physiologues, qu'il avait concentré l'attention de l'homme sur ses propres démarches internes, sur l'activité spécifique de l'intelligence.

Je prendrai, pour définir l'attitude de l'*homo socraticus,* l'exemple le plus simple. Socrate cause avec son fils Lamproclès qui, en butte aux criailleries de Xanthippe, lui répond par de mauvaises paroles suivant la réaction de l'instinct. Socrate demande à Lamproclès de comprendre qu'il n'est pas un individu « fermé sur soi », qu'il est un fils placé en face d'une mère qui a risqué sa vie en le mettant au monde, qui l'a nourri, qui l'a soigné. Dès que Lamproclès a compris cela, par une conséquence nécessaire de la pensée qui se développe en lui, il cesse d'être exclusivement soi, il se voit lui-même du point de vue d'autrui; et la règle de sa conduite sera désormais dans la liaison rationnelle qui fait correspondre à l'action d'une personne la juste réaction d'une autre personne, les deux systèmes de

volonté se définissant par leur relativité réciproque. Lorsque Socrate réfléchissait, et faisait réfléchir, sur la justice, ce n'était pas d'atteindre le juste en soi qu'il se préoccupait, mais de préciser comment, pour chaque cas particulier, entre parents, entre amis, entre ennemis, la manière d'agir devait s'adapter à la corrélation des fonctions. L'unité morale de la famille naîtra de la convergence entre l'idée que la mère a du fils et l'idée que le fils a de la mère. De même, l'idée que le législateur s'est faite du citoyen et l'idée que le citoyen s'est faite de la loi se rencontreront pour constituer la cité juste. Au terme, la notion de l'humanité apparaîtra, non point comme l'abstraction d'un concept générique, mais comme le système corrélatif de droits et de devoirs que chacun de nous crée à mesure que, franchissant les bornes de son individualité, il agrandit l'horizon autour de lui, pour s'élever, par delà l'étroitesse des règles établies, jusqu'à l'idéalité, jusqu'à l'universalité de la loi non écrite.

Tel est l'humanisme qu'il nous semble possible de mettre à profit pour l'interprétation de la physique contemporaine, avec l'espoir que nous nous appuyons bien sur la continuité à travers les siècles, sur la pérennité de l'esprit occidental. L'humanisme socratique s'oppose à l'humanisme biologique, inspiré de Protagoras. Celui-ci ne laisse subsister que la multiplicité irréductible des représentations : entre la perception normale des couleurs et la vision simplifiée d'un daltonien, on relèvera des différences, on les marquera par des mots; mais il ne sera pas possible d'effacer les différences pour rétablir ce qui serait la couleur en soi, indépendamment de la structure de la rétine humaine, des anomalies propres à telle ou telle catégorie d'individus. La relativité des données sensibles nous enferme chacun dans l'ab-

solu de notre singularité, incomparable et incommunicable par rapport à la singularité d'une autre conscience.

Pour échapper aux conséquences de ce relativisme biologique, il faudrait pouvoir passer par-dessus cette singularité des consciences, en posant un objet qui soit antérieur à toute représentation. C'est cette exigence réaliste que Leibniz lui-même reconnaît lorsqu'il écrit : « Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment; mais il doit toujours y avoir un rapport exact entre la représentation et la chose, et par conséquent entre les différentes représentations d'une même chose. » Est-ce à dire pourtant que tout espoir de comprendre la correspondance, de fonder l'harmonie, entre les esprits, doive disparaître si disparaît l'intuition des choses en soi, dont le dogmatique leibnizien maintenait encore l'hypothèse, que la critique kantienne a définitivement ruinée? C'est ici que le relativisme intellectualiste va entrer en scène pour résoudre, ou plus exactement, pour faire évanouir l'antinomie du subjectivisme et de l'ontologie. Ce en quoi s'unifient les différentes perspectives de l'univers, ce n'est pas un absolu postulé dès le début de la déduction métaphysique, c'est le foyer idéal où tendent les méthodes d'approximation et de convergence que pratique la science. Chacun de nous a de l'univers une représentation prise à un certain moment, d'un certain endroit, destinée à se transformer suivant le rythme original de son mouvement. Mais, parce qu'il est doué de raison, il n'est pas condamné à en demeurer prisonnier. La réflexion désintéressée, l'invention généreuse, dont la mathématique a été l'instrument sur le terrain spéculatif, lui permet de relier son centre de perspective à d'autres centres de perspectives; il réussit à faire la part de ce que la diversité des positions et des évolutions individuelles introduit de disparate, de contradictoire, en apparence, dans les représentations multiples de l'univers; il dégage, non ce qui subsisterait de commun à travers ces représentations et qui ne saurait être qu'un concept schématique et appauvri, mais la règle de l'action intellectuelle par laquelle on passe d'un système de référence à un autre système de référence, l'équation d'un invariant.

Telle est déjà l'attitude qu'avait manifestée l'esprit humain lorsqu'il a surmonté le paradoxe des antipodes. Mais la symétrie des antipodes par rapport au centre de la terre permettait du moins le jeu aisé de l'imagination, tandis que les théories contemporaines de la relativité demandent au philosophe de comprendre l'objectivité d'un univers qui ne saurait faire tableau devant la représentation, auquel manque ce qui, pour l'imagination réaliste, caractérise l'existence d'un objet. La difficulté, pourtant, sera diminuée si l'on remarque qu'elle n'est pas propre à la physique mathématique, qu'elle apparaît déjà et qu'elle se trouve résolue dans un domaine que l'on croirait tout abstrait, dans la théorie des nombres. Comme le faisait observer Pascal, la forme sous laquelle certains nombres s'écrivent dans tel ou tel système de numération donnera une simplicité particulière à telle ou telle règle de divisibilité, par exemple à la divisibilité par 10 dans le système décimal, par 12 dans le système duodécimal. L'art du mathématicien sera précisément de discerner, dans l'établissement des formules de divisibilité, ce qui revient au choix du système conventionnel de numération et ce qui exprime la nature profonde des nombres : *ima numerorum natura*.

Nous posséderons la clé de la philosophie scientifique, qu'il s'agisse de mathématique ou de physique, lorsque nous serons capables de séparer l'une de l'autre ces deux ques-

tions : atteindre l'objectivité de la science grâce à la vérité des formules de relation, satisfaire à l'exigence réaliste de l'objet par l'absolu d'un concept ou d'une intuition. Non seulement les deux questions sont radicalement distinctes, mais on peut dire que, si l'imagination réaliste avait effectivement répondu à ses propres exigences, le travail du savant aurait été superflu. Le réalisme ne sera vrai qu'à la condition d'être vrai du premier coup. Epicure doit être justifié à dire que le soleil existe, dans l'espace même que nous percevons, avec la grandeur que nos yeux lui attribuent. S'il a fallu se donner tant de peine pour établir, sur une connaissance de plus en plus étendue des faits, un calcul de plus en plus exact des dimensions solaires, pour donner, par suite, satisfaction à ce qu'il y a de légitime dans l'aspiration réaliste à la vérité, c'est que l'intelligence est, non une faculté de données immédiates, mais une fonction d'élaboration progressive, c'est que nous allons vers le soleil comme nous allons vers l'humanité, non pas en éliminant brusquement les différences de perspectives individuelles auxquelles chacun de nous est lié par son organisme sensible, mais en les rattachant les unes aux autres dans un réseau, de plus en plus cohérent, de relations intellectuelles.

L'humanité juste n'est que l'ombre d'un mot en dehors des règles d'action que nous pratiquons à l'égard de nos parents, de nos concitoyens, de nos semblables en général; le soleil vrai consiste tout entier dans la détermination par l'astronomie de ses éléments numériques. Ces éléments sont formés par des mesures d'espace et de temps; mais cela ne veut nullement dire qu'ils soient donnés dans un certain espace et dans un certain temps définis pour les recevoir. Tout au contraire, la connaissance que nous avons de l'espace et du temps dépend des progrès de la physique; l'étendue et la durée sont impliquées, ligne par ligne, moment, par moment, dans le tissu des faits de l'expérience physique, faits enregistrés par l'homme, mais qui ne sont pas, ou, plus exactement, qui ne sont plus, des faits humains. Dans l'antiquité, la représentation de l'espace était dominée par la manière dont notre organisme subit les effets de la pesanteur : le monde avait un haut et un bas; aujourd'hui, c'est à l'action gravitique, mais repérée suivant son cours intrinsèque, qu'il appartient d'indiquer la configuration de l'univers. Autrefois, on mesurait les distances en additionnant l'intervalle de nos pas; on parle maintenant d'années-lumière.

Peut-être ces exemples font-ils apercevoir le rôle historique que nous attribuons au relativisme d'essence mathématique qui a régné depuis Descartes jusqu'à Henri Poincaré : il a l'importance décisive d'une ligne de partage. Il est au delà du finalisme authropomorphique dont, par une curieuse destinée, le pragmatisme contemporain a tout à la fois renoué la tradition et poussé la critique jusqu'au bout. Il est en deçà du relativisme à base physique où les moyens humains du calcul et de l'expérimentation sont mis en œuvre uniquement en vue de découvrir, à travers les formes nécessairement humaines de notre langage, la racine non humaine du réel, et qui prélude à un progrès nouveau de la philosophie, en rétablissant, au centre de notre conscience intellectuelle la pure et authentique valeur de la vérité.

(*Inédit.*)

VIE INTERIEURE ET VIE SPIRITUELLE

Texte d'une communication au Congrès international de philosophie.

Notre vie secrète n'est pas nécessairement une vie profonde. Le repliement sur nous-même, qui devait multiplier les jouissances comme les richesses de la vie intérieure, ne conduira qu'à une culture du moi, tout artificielle et toute stérile, si elle est détournée des principes de communion, des valeurs d'universalité, auxquels est suspendu le développement de la vie spirituelle. Entre les idées voisines de vie intérieure et de vie spirituelle, dont les termes sont souvent pris l'un pour l'autre, il y a donc une distinction à faire, et qui peut aller jusqu'à l'opposition. Ne faut-il pas que les réalités spirituelles soient douées d'une sorte d'existence extérieure pour être capables de résister et de survivre à l'action dissolvante de l'individualisme? « La grande différence entre les sociétés animales et les sociétés humaines, écrit Emile Durkheim, est que, dans les premières, l'individu est gouverné exclusivement *du dedans,* par les instincts (sauf une faible part d'éducation individuelle, qui dépend elle-même de l'instinct); tandis que les sociétés humaines présentent un phénomène nouveau, d'une nature spéciale, qui consiste en ce que certaines manières d'agir sont imposées ou du moins proposées du dehors à l'individu et se surajoutent à sa nature propre. »

Tel sera notre problème. Lorsque le romantisme, avec Jean-Jacques Rousseau, élevait la conscience de l'homme à la dignité d'un *instinct divin*, il consacrait la transfiguration de l'animalité, l'abandon à la spontanéité de la vie, qui fait que chaque individu est pour lui-même, non seulement un empire dans un empire, mais un empire, qui veut dominer, réduire à néant tous les autres empires. L'originalité du génie se manifeste, par l'exaltation de la subjectivité, dans une vérité qui exprime uniquement sa vérité, afin d'être tout à la fois et sa confession et sa poésie. Mais ne serait-ce pas, malgré tout, une pauvre vérité, celle qui ne serait que ma vérité? Si complaisamment que je la décrive, si subtilement que je l'analyse, ne risque-t-elle point de ressembler à ces successions misérables dont des vendeurs ingénieux espèrent tirer meilleur profit parce qu'ils en détaillent chaque objet dans l'inventaire d'un catalogue? Amiel lui-même, dans une page d'ailleurs trop sévère pour l'œuvre de Gœthe, n'a-t-il point dénoncé « une secrète sécheresse, un égoïsme mal dissimulé » chez le héros de la vie intérieure, qui ne sait pas détacher sa réflexion du centre de son *moi? La générosité ardente fait défaut.*

Pour guérir le mal, il convient de remonter à la source. Montaigne est le maître de cette littérature toute personnelle, toute objective, qui se déploie pour le seul plaisir de refléter dans leur cours imprévisible, dans leur ondoyante diversité, les événements singuliers d'une âme singulière. Il se flatte d'avoir démasqué les contradictions d'une logique qui, s'étant promis l'infaillibilité d'une déduction universelle, cherche en vain ses principes, égarés dans le vide intégral de la transcendance ontologique, l'inefficacité d'une foi qui, faute d'avoir pénétré assez profond dans le cœur, a laissé s'accomplir la dévastation de l'Europe par les guerres civiles de la chrétienté. Or, après la mort de l'ami unique qui avait partagé son idéal de justice et de douceur, voici qu'il reste avec lui-même, finissant par ne plus guère s'entretenir, dans

les dernières pages des *Essais*, que du choix de son régime alimentaire et des alternatives de sa santé.

Aussi bien, l'individualisme qui s'est développé en France, depuis le doute initial de Descartes jusqu'au libéralisme absolu de Condorcet, porte ses fruits avec la Révolution. Instruit par les événements, de Bonald oppose « l'évidence de l'autorité » à « l'autorité de l'évidence »; il dresse, en face de la sociologie du *progrès*, qui avait été celle des philosophes dans le « siècle de lumières », la sociologie de *l'ordre*, qui est la condamnation politique de la philosophie : « Un peuple de philosophes serait un peuple de *chercheurs*, et un peuple, sous peine de périr, doit savoir et non pas chercher. » L'influence directe de la doctrine bonaldienne sur la pensée contemporaine est considérable; plus considérable est son influence indirecte, par Saint-Simon et surtout par Auguste Comte. Sans doute, le positivisme prétendait substituer la science à la religion. Mais l'idée positiviste de la science est bien originale. Comte veut n'y voir qu'une accumulation de *faits généraux*, susceptibles de se déposer en quelque sorte d'eux-mêmes dans l'encyclopédie du savoir, sans référence à une théorie critique de la connaissance, sans égard à l'autonomie du jugement individuel. Une fois mis au jour, il importera que *ces faits généraux* soient soustraits à la curiosité des savants; on ne saurait permettre de pousser jusqu'au bout la précision du contrôle expérimental, qui risquerait d'en ébranler la généralité, de tenir en échec la simplicité de lois telles que la loi de Boyle-Mariotte ou la loi de Newton. L'acharnement à poursuivre le vrai pour le vrai recouvre une sorte de dilettantisme scientifique, allant à l'encontre de la mission que le positivisme assigne à la science : rendre désormais inutile cette liberté illimitée de con-

science, qui a été revendiquée depuis le XVIe siècle et qui est à la base d'une autre erreur non moins funeste : la *souveraineté absolue du peuple*. « L'homme proprement dit — l'individu — n'est, au fond, qu'une pure abstraction; il n'y a de réel que l'humanité, surtout dans l'ordre intellectuel et moral. » Pour l'humanité, le besoin fondamental est de *certitude*, non de *vérité*. Comte pourvoit à ce besoin en constituant un système scientifique dont le contenu, tout indépendant qu'il est d'une métaphysique transcendante, sera néanmoins établi comme matériellement extérieur à l'individu, comme capable de supporter le double édifice d'un pouvoir spirituel et d'une discipline temporelle. Par la constitution d'un tel système, Comte remplit la tâche qu'il s'était prescrite dès sa jeunesse, de remédier au « désordre où les esprits ont été jetés par tout ce qui s'est fait depuis trois cents ans ». Et ainsi (le rapprochement avait déjà frappé Huxley) l'école théologique et l'école positiviste se rejoignent dans une réaction commune contre le cartésianisme, qui a placé la subjectivité de l'être pensant à la racine de la spéculation philosophique, qui a compromis par là l'impersonnalité, la stabilité des valeurs spirituelles, conditions nécessaires de leur crédit social.

La réaction précartésienne du XIXe siècle est puissante, et elle a des motifs infiniment respectables. Mais, de notre point de vue du moins, elle se présente comme un anachronisme dont il est permis de se demander s'il ne repose pas, au fond, sur une méprise.

Lorsque nous comparons les tableaux des préraphaélistes aux chefs-d'œuvre qui les ont inspirés, nous comprenons bien ce qui nous gêne chez les artistes anglais, si poétiques pourtant et si touchants; ils ont peint d'après la peinture,

non d'après la nature, avec une âme qui n'était pas tout à fait la leur, avec une âme d'emprunt ou d'imitation; leur art demeure, en dépit de leur bonne volonté, aux antipodes de l'originalité primitive. De même, en philosophie. L'honneur du moyen âge est d'avoir travaillé, dans les conditions les plus difficiles, pour remonter la pente de la barbarie, pour suivre la voie ascendante, celle qui ramène de la lettre à l'esprit, de la foi à l'intelligence. Ne risquerait-on pas de prendre une attitude inverse de la sienne, si on allait aujourd'hui repasser les rives de la terre promise à laquelle la spéculation médiévale avait si fortement et si humblement aspiré, si on se résignait à ne plus contempler que du dehors et de loin les trésors spirituels accumulés par le progrès de notre civilisation?

Et comprenons aussi que, si Descartes continue Montaigne, c'est comme Kant a continué Hume, *en lui répondant*. Vie intérieure et vie spirituelle dérivent du *Cogito*. Mais, dans le *Cogito*, il y a l'*Ego* et il y a la *Cogitatio*, le moi et la pensée. Le problème sera de savoir sur quoi portera la réflexion. Ce pourrait être uniquement sur le *moi* considéré comme un individu et dont la pensée serait une propriété au même titre que la digestion ou la respiration. Ainsi l'entendra la psychologie tout empirique, toute subjective, de Locke ou de Condillac; et il est visible que la sociologie d'un de Bonald ou d'un Auguste Comte se borne à prendre le contre-pied de l'individualisme psychologique. Mais le cartésianisme véritable passe bien au delà d'une alternative aussi superficielle. Chez le fondateur de l'analyse mathématique, l'élément dominant du *Cogito* c'est la *Cogitatio* elle-même, déroulant une chaîne de liaisons purement intelligibles entre termes détachés, non seulement de tout substrat matériel, mais même de toute représentation

imaginative. La science cartésienne atteste la présence, en notre pensée, d'un infini dont Descartes aperçoit la source en Dieu. La perfection absolue du créateur se communique à l'homme, sans aucune inquiétude d'illusion mystique, à travers l'entière clarté de la lumière naturelle. Descendant ainsi de la raison à la cause, des principes de la connaissance aux principes du monde, la science sera maîtresse *d'intériorité* tout à la fois et *de spiritualité :* telle est la thèse fondamentale de l'idéalisme moderne, qui se dégage *adéquatement* dans l'*Ethique* de Spinoza.

Sans doute, avec la monade leibnizienne à qui l'univers est inné, surtout avec la critique kantienne qui rattache les catégories à l'unité synthétique de l'aperception, l'idéalisme s'infléchira vers la subjectivité du *moi pur*. Mais c'est l'originalité de la déduction transcendantale qu'elle oppose, dans le *moi* lui-même, cette unité synthétique à la passivité de l'intuition sensible, qu'elle apporte ainsi à la conscience comme une dimension nouvelle de profondeur, qui permet d'établir l'égalité de niveau entre sa fonction de conscience rationnelle et sa fonction de conscience morale. Par là, le rêve cartésien tendait à prendre figure de réalité, sous une forme toute humaine et toute positive. Et c'est ce mouvement qui s'accentue, sous nos yeux, d'une façon mémorable, avec les théories de la relativité.

La vision einsteinienne du monde n'a rien conservé de la représentation empirique, et pourtant elle est expérimentalement objective. Cette objectivité même, elle y atteint par l'emploi des méthodes les plus subtiles que pouvait lui fournir l'invention des mathématiciens se fiant à l'essor paradoxal de leur liberté. Nulle part le rôle du sujet humain n'est plus grand, et nulle part la subjectivité n'apparaît plus éloignée de l'individu. Ce n'est pas seulement

parce que les théories de la relativité sont le couronnement de l'œuvre poursuivie, génération par génération, depuis la physique géométrique de Descartes et la mécanique céleste de Newton, parce que le génie de M. Einstein se relie aux génie des mathématiciens allemands ou italiens, des physiciens anglais, américains ou hollandais, qui sont ses précurseurs immédiats : c'est encore pour cette raison que chacun des actes du drame, dont nous apercevons ici le dénouement, concourt à nous avertir que l'homme est effectivement intelligent dans la mesure où il se détache de son centre singulier de perspective afin de ne plus se saisir que comme l'un des termes d'une relation réciproque. On se comprend complètement soi-même vu du point de vue d'autrui, ou, plus exactement, inclus dans le rapport constitutif du système formé par soi et par autrui. La querelle des antipodes, la controverse soulevés par l'hypothèse héliocentrique, montrent assez comme il nous est pénible de nous arracher à notre égoïsme spéculatif pour parvenir à l'intelligence de l'universelle relativité.

Mais, jusqu'à M. Einstein, il semble que cette relativité restait abstraite, étant la connexion de deux sortes d'absolu : l'absolu d'une forme mathématique, définie *a priori* par l'unicité de l'espace et du temps; l'absolu d'une matière empirique, fournie par l'intuition sensible. La façon dont M. Einstein a réussi à mettre l'expérience en équation fait, au contraire, surgir un monde qui ne reçoit pas du dehors son espace et son temps, mais qui se construit progressivement, sans endroit et sans envers pour ainsi dire, dans sa forme et son contenu tout ensemble. La synthèse de la forme et de la matière s'effectue chez lui, non plus comme *universel concret* sur le terrain d'une logique qui demeure toujours, en dépit de ses affirmations et de ses promesses, quelque peu conceptuelle et verbale, mais comme *univers concret*, par la vertu d'un savoir capable de vérifier sa propre vérité.

Quelle répercussion cette heureuse mise au point de l'idéalisme contemporain devra-t-elle avoir sur notre conception d'ensemble de la vie spirituelle? La question peut paraître, à bon droit, téméraire. On se souvient des aventures qu'ont courues tour à tour la psychologie associationiste, l'économie classique, le socialisme passionnel, lorsqu'ils ont essayé de déterminer une loi générale d'attraction et d'harmonie, calquée sur la simplicité de la formule newtonienne. Mais la science de Newton et la science de M. Einstein s'opposent dans leurs résultats philosophiques aussi bien que dans leurs méthodes techniques. Notre base de référence est changée du tout au tout. Nous ne prenons plus pour modèle un univers dont la structure se dessinerait à l'imagination, et qu'il nous suffirait de transporter, trait pour trait, du domaine physique au domaine moral. Nous ne sommes plus obsédés par l'entité de la *res sine intellectu* ou tout au moins, *ante intellectum*. Ce que nous voulons, c'est comprendre l'homme, savoir de quelles ressources il dispose pour s'élever à l'universalité du vrai, à quelle discipline il doit se soumettre, de quelles résistances, en dehors de lui et en lui, il doit triompher.

Or, si nous posons ainsi le problème, il nous semble qu'un sentiment plus profond et plus exact de la fonction théorique, loin de bouleverser notre idée de la fonction pratique, nous amène à ce résultat d'en mettre dans un certain relief nouveau les caractéristiques séculaires, aperçues dès les premiers siècles de la civilisation occidentale, mais dont l'interprétation était demeurée hésitante et incertaine parce que les interprètes avaient toujours en tête un faux idéal

de la vérité scientifique. C'est ainsi qu'on a voulu voir dans Socrate le théoricien des concepts logiques, quitte à s'étonner ensuite que son enseignement, tel du moins que nous pouvons le connaître, apparaisse à cet égard si pauvre et si peu consistant. Mais, selon l'expression remarquable de Xénophon, la dialectique socratique était indivisiblement *parole* et *acte*. Si elle ne définissait pas doctement le juste, elle suscitait dans l'âme l'attitude effective de la justice. Elle invitait les hommes à réfléchir sur les rapports qui s'établissent entre eux lorsqu'ils se considèrent, non plus comme des individus placés en face les uns des autres par l'égoïsme de l'instinct, mais comme des créatures raisonnables qui ont à remplir les fonctions réciproques de la mère et du fils, de l'ami et de l'amie, du magistrat et du citoyen. Et l'adaptation de la réflexion à l'action s'y fait tellement étroite, tellement immédiate, qu'elle entraîne l'être tout entier dans la voie indiquée par l'intelligence, qu'elle crée une « impossibilité physique », comme dira Condorcet, de ne pas satisfaire à l'impérieuse clarté de la conscience.

L'ascendant de cet enseignement socratique est attesté par un passage célèbre de *l'Ethique à Nicomaque,* d'autant plus significatif qu'au premier abord, du moins, il semble orienté en sens inverse de ce qu'impliquerait la notion toute déductive et toute formelle de la rationalité. C'est celui où Aristote insiste sur la nécessité de ne pas demeurer asservi à la formule rigide des lois, de considérer la complexité des circonstances particulières, de suppléer au silence du législateur en rectifiant l'erreur qui résulterait de ses expressions trop absolues. Le jugement d'équité prendra pour modèle de référence la règle de plomb, employée par les constructeurs lesbiens, qui s'adapte à la pierre parce qu'elle ne conserve pas l'invariable direction de la ligne droite.

La théorie, la comparaison même d'Aristote, nous apparaissent aujourd'hui d'une justesse saisissante. Ce n'est pas que les moralistes antérieurs les aient méconnues. Mais, en général, ils ne les ont admises qu'à leur corps défendant. Il y a une casuistique chez Kant, très fine et très loin poussée; il n'est guère douteux, pourtant, que l'accent de la morale kantienne soit placé sur le rigorisme; ce qui s'explique par l'éducation piétiste, mais, en partie seulement; ce qui tient aussi, et peut-être avant tout, à la satisfaction intellectuelle de voir les deux domaines de la raison se réunir dans l'entière rigueur d'une législation *a priori.* Or, cette même satisfaction intellectuelle, nous la goûtons tout autrement. A nos yeux, ce n'est plus une infériorité de la raison pratique, une défaillance de sa rationalité, que d'être contrainte à se départir de l'universalité abstraite qui est la forme de l'impératif catégorique. Au contraire, c'est en considérant comme une approximation du réel la formule simple de la loi suivant le type newtonien, c'est en raffinant ses méthodes pour s'orienter vers la pleine compréhension des choses en leur contenu particulier, que la raison remplit son exigence de précision croissante et de scrupuleuse exactitude, aussi bien dans le domaine spéculatif que dans le domaine pratique. Pascal combat les casuistes qui jouent de la probabilité pour retourner les textes sacrés contre la conscience chrétienne, imitant les avocats habiles qui rendent innocents, devant le droit, l'acte condamné par la morale. Mais l'auteur des *Provinciales* nous montre, dans un de ses fragments posthumes, *les saints subtilisant pour se trouver criminels et accusant leurs meilleures actions.* De même, ne peut-on pas dire que c'est la discussion en quelque sorte casuistique d' « écarts » quantitativement très petits, mais intellectuellement non négli-

geables, entre les formules de la théorie et l'expérience de la nature, qui a provoqué les découvertes extraordinaires de la physique contemporaine

Ainsi une interprétation plus souple et plus juste de la science libère la vérité morale que risquait de comprimer et de mutiler une référence décevante, soit aux catégories *a priori* de la critique, soit aux faits généraux du positivisme. Sans doute, nous sommes, ainsi que Leibniz le remarquait, empiriques dans les trois quarts de notre existence; et il nous suffira, dans les trois quarts des circonstances, de suivre, sans nous en inquiéter davantage, l'impulsion du conformisme social. Mais aux cas exceptionnels correspondront les innovations fécondes. Dans tous les domaines, les héros de la vie spirituelle sont ceux qui, sans se référer à des modèles périmés, à des précédents devenus anachroniques, ont lancé en avant d'eux-mêmes des lignes d'intelligence et de vérité, destinées à créer un univers moral, de la façon dont elles ont créé l'univers matériel de la gravitation ou de l'électricité. Encore ici l'histoire de la pensée, qui est comme le laboratoire du philosophe, nous permet de saisir, sur un exemple privilégié, cette sorte *d'avance* qu'ont les conceptions pratiques sur les conceptions spéculatives. Le dogmatisme physique qui entraîne Descartes à déduire d'un coup, en les appuyant *a priori* sur les perfections infinies de Dieu, les principes de sa cosmologie, nous apparaît entaché de simplisme et de témérité. En revanche, dans le *Traité des Passions*, Descartes a réussi à montrer, après Platon, mais d'une façon plus précise et plus positive, comme le progrès de l'amour est lié au progrès de l'intelligence qui l'arrache à la tyrannie envahissante de l'instinct pour lui donner sa forme humaine de désintéressement. Il y parle « du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime : en sorte qu'on imagine un tout, duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. » La volonté généreuse construit le tout idéal de la famille, de la patrie, de l'humanité, sans que l'individu s'en retranche lui-même par dédain de soi, par faux ascétisme; mais il s'en considérera comme une partie d'autant plus faible, disposé à faire prédominer d'autant davantage l'intérêt du tout, qu'il aura su en augmenter l'étendue par l'élan de sa pensée et en accroître la perfection intrinsèque.

Que la générosité d'autrui réponde à la nôtre, et les lignes de réciprocité idéale viendront converger pour rendre effective, selon l'idée kantienne, la République morale des êtres raisonnables. Mais nous n'agissons point sur la base d'une certitude initiale. La mère n'attend pas, pour nourrir et veiller son enfant, qu'il soit en état de lui dire *merci*. La générosité n'est telle que parce qu'elle va de l'avant sans escompter bénéfice ou reconnaissance. Et cette incertitude du dénouement, loin de s'en inquiéter ou de s'en humilier, la raison y voit ce qui fait le prix du vouloir humain et sa dignité, ce qui est la condition même de toute réalité spirituelle. Le savant ne ressemble pas au *Deus faber*, à l'artisan divin du mythe platonicien, qui se retourne vers un monde exemplaire, déjà donné dans l'éternité par une intuition suprasensible. Pour lui l'objet de la géométrie ou de la physique mathématique n'existe que dans la science, et l'existence de la science est liée à l'existence d'esprits capables de la comprendre et de la développer.

Cette existence, elle doit demeurer un problème, non seulement pour l'avenir, dans la suite des générations, mais pour chaque savant et à chaque instant de sa carrière, parce qu'elle exige une victoire perpétuelle sur l'ordre de la vie

et de l'instinct qui nous retient ou nous ramène à la substance de notre individualité, une conversion perpétuelle à l'ordre de la pensée et de la vérité : « Ce qui, avant tout, écrit Henri Poincaré, permet de juger les savants arrivés, c'est la façon dont ils accueillent les jeunes. Voient-ils en eux des rivaux futurs, qui peut-être les éclipseront dans la mémoire des hommes? Ne leur montrent-ils qu'une bienveillance provisoire, qui s'alarmera ou bientôt s'irritera devant des succès trop rapides et trop éclatants?... Accepteront-ils même que ces jeunes gens les contredisent, parfois timidement? » Cette tragédie du *vieillissement,* si pathétiquement décrite par les psychologues, est, d'une façon générale, le drame de la vie intérieure. Si elle demeure, en quelque sorte, au niveau biologique, elle est condamnée à la fatalité du rythme vital : croissance et décadence; l'individu ne se replie sur soi que pour se dissoudre. Celui-là ne prie pas, selon une parole célèbre, qui se regarde prier. Et, de même, le savant renonce à ce qui est sa raison d'être quand il songe à son *moi,* à son œuvre, à son nom, quand il s'en fait l'apologiste jusqu'à ne plus chercher dans l'avenir que le reflet, et comme la *survie,* de son propre passé. Mais la vie spirituelle est celle qui regarde au delà de l'alternative de la vie et de la mort, tournée vers cette sphère supérieure où nous demanderons encore à Henri Poincaré qu'il nous introduise. La veille du jour où Pierre Curie devait être renversé et tué par la voiture d'un charretier, Poincaré avait passé la soirée à côté de lui : « Il me parlait de ses projets, de ses idées; j'admirais cette fécondité et cette profondeur de pensée, l'aspect nouveau que prenaient les phénomènes physiques, vus à travers cet esprit original et lucide, je croyais mieux comprendre la grandeur de l'intelligence humaine. » Les vicissitudes douloureuses

d'événements comme celui-là même qui a dicté ces admirables lignes, ne nous rendent-elles pas immédiatement présente la gloire d'une telle spiritualité, rayonnant d'un éclat d'autant plus pur qu'il est aperçu dans la pleine lumière de la raison, et, suivant l'expression spinoziste, par ces *yeux de l'âme* qui sont les *démonstrations,* qu'il confère ainsi à notre espérance de l'universelle communauté des âmes un fondement d'une solidité véritablement éprouvée.

(*Inédit.*)

PAUL LANGEVIN

né en 1872

Il ne faut pas chercher dans l'œuvre du professeur Langevin une partie spécialement consacrée à des études philosophiques; ce maître est avant tout, et reste dans toutes les manifestations de sa pensée, essentiellement un homme de science et plus précisément un physicien. Mais un esprit ne saurait dominer de haut sa propre discipline sans être amené à de fréquents retours sur le mode d'activité que celle-ci représente, sur la position qu'elle occupe dans l'ensemble des diverses disciplines, ainsi que sur la valeur scientifique et humaine de cet effort.

Le rôle des physiciens est d'adapter la pensée aux faits en construisant une représentation adéquate de la réalité expérimentale. Cette adaptation, bien qu'elle apparaisse à première vue comme très éloignée des formes simples de pensée, n'en diffère pourtant que par un caractère d'abstraction croissante : « L'activité du physicien ne diffère en aucune façon profonde de celle du sens commun; toutes deux représentent des états différents d'adaptation de l'espèce humaine aux conditions qui lui sont données. »

Les concepts, en nombre considérable, que nous utilisons couramment, nous paraissent pour la plupart tout à fait élémentaires simplement parce qu'une habitude ancestrale nous a fait oublier le très grand effort qu'a dû exiger leur élaboration à partir des sensations. Les notions les plus abstraites arrivent à être en quelque sorte concrétisées par l'usage; parmi les dernières nées en physique, le professeur Langevin cite volontiers la notion de potentiel ou de tension électrique, si abstraite, même pour les physiciens, il y a seulement quelques dizaines d'années, et qu'un usage quotidien a rendue tout à fait familière aux ouvriers électriciens les plus ignorants de la théorie.

Devant la multitude des faits qui se présentent au cours d'une expérimentation sans cesse plus complexe, le physicien intervient tout d'abord pour constater l'existence de liaisons jusque-là insoupçonnées; il délimite ainsi des groupes de plus en plus importants de faits au travers desquels se manifestent des permanences ou un

ordre immuable d'enchaînement. Ces constatations le conduisent à définir des notions abstraites et des liaisons causales, d'un caractère tout d'abord qualitatif, puis de plus en plus quantitatif par l'introduction de grandeurs mesurables, qui permettent de traduire ces permanences et ces enchaînements dans un langage plus précis, plus rapide et plus objectif que la description des sensations immédiates auxquelles ils correspondent. L'énoncé de lois précises reliant les grandeurs définies donne au physicien — et c'est là la deuxième étape de son travail — la possibilité de prévoir, dans des conditions déterminées, la production de faits nouveaux, et par conséquent de constituer des techniques et de développer, par les applications pratiques de la science, sa puissance d'action sur la nature.

C'est là certainement un résultat extrêmement important pour l'humanité, mais auquel, trop souvent, on a voulu borner le rôle de l'effort scientifique, négligeant ainsi complètement son aspect le plus élevé et le plus intéressant *d'adaptation de l'esprit* au milieu qui l'environne. Poussés par « cette sainte curiosité qui nous est chevillée à l'âme et nous incite à comprendre alors même que cela ne peut nous servir à rien », nous éprouvons le besoin de nous représenter le mécanisme profond des phénomènes, de nous faire une image mentale cohérente du monde.

Cet effort de construction théorique constitue la troisième étape, la plus importante, mais aussi la plus difficile et la plus délicate, de l'œuvre du physicien. Il se pousuit sous deux formes très différentes l'une de l'autre, tour à tour prépondérantes et également utiles : d'une part l'abstraction, à partir de l'expérience, de lois tout à fait générales ou principes, applicables à l'ensemble des phénomènes et dont on peut tirer les conséquences valables dans chaque cas particulier; d'autre part l'explication des phénomènes les uns par les autres en prenant comme base certains d'entre eux considérés comme plus simples.

On est en général tenté de considérer comme simples, et par conséquent de choisir comme base d'explication, les phénomènes qui sont le plus familiers. Cette confusion entre ce qui est simple et ce qui est familier présente pour le physicien un danger sur lequel le professeur Langevin a insisté bien des fois; de plus, ce que nous saisissons tout d'abord dans la nature, ce sont les faits bruts, l'aspect macroscopique des phénomènes dont nous ne découvrons que peu à peu le mécanisme profond. Or dans tous les domaines de la physique, les notions et les faits en apparence les plus simples se sont montrés en général les plus complexes, les plus difficiles à interpréter pour la théorie. La même nécessité de renversement s'est manifestée dans le choix de la base d'explication : c'est tout d'abord à l'image des phénomènes mécaniques, les plus directement accessibles à l'expérience, qu'on a voulu construire notre représentation du monde physique; et ce mode d'explication a réussi de manière tellement brillante en mécanique céleste, puis en atomistique, que le mécanisme a constitué pendant une longue période, jusqu'à la fin du XIXe siècle, une doctrine tout à fait prédominante. Cependant, en optique, il avait dû déjà s'incliner devant l'électromagnétisme, et toute l'histoire ultérieure de la physique a montré que les crises les plus importantes que l'on ait eu à résoudre au cours du développement de la théorie ont été, et sont encore, au fond, des crises successives du mécanisme.

On peut dire que le succès d'un mode de représentation est en proportion de sa souplesse, de sa faculté d'assimilation, c'est-à-dire du nombre des faits qu'elle permet de grouper et de prévoir, et des groupements déjà constitués qu'elle permet de relier. Il est légitime et même nécessaire de chercher à extrapoler le plus loin possible une interprétation qui se révèle particulièrement féconde; mais en raison de la jeunesse de la science, en raison des progrès croissants de la technique expérimentale suscités eux-mêmes par le développement de la théorie dont l'expérience doit pas à pas vérifier les conséquences et sanctionner les prévisions. Chaque théorie ne possède qu'une puissance d'expansion limitée :

« Chaque fois, une étape nouvelle commence lorsque la représentation mentale ainsi prolongée cesse d'être conforme à la réalité. Un remaniement des notions admises, un retour de l'esprit sur lui-même deviennent nécessaires, une crise de croissance apparaît, plus ou moins douloureuse et plus ou moins profonde suivant l'importance des modifications et la nouveauté des initiatives à trouver... »

D'ailleurs en aucun cas les renoncements qui s'imposent ne concernent les acquisitions réalisées et les liaisons découvertes, mais plutôt la suprématie, la valeur absolue d'un mode d'interprétation dont l'expérience vient démontrer qu'il n'est pas possible de poursuivre indéfiniment la généralisation.

Les deux crises les plus importantes qui aient marqué l'évolution des théories physiques et obligé aux plus complets bouleversements de notions considérées jusqu'alors comme fondamentales et intangibles, sont la crise de la relativité et celle des quanta.

On sait à quels remaniements profonds des conceptions anciennes de l'espace et du temps a abouti la synthèse relativiste. « Il n'y a ni espace ni temps *a priori;* à chaque moment, à chaque degré de perfectionnement de nos théories du monde physique, correspond une conception de l'espace et du temps. Le mécanisme impliquait la conception ancienne, l'électromagnétisme en exige une nouvelle dont rien ne nous permet de dire qu'elle sera définitive. »

Deux conséquences extrêmement intéressantes de la relativité du temps ont été développées par le professeur Langevin.

La première concerne le rapport étroit qui existe entre la notion de simultanéité et la notion physique fondamentale de causalité : si nous accordons d'ordinaire un sens absolu à la simultanéité ou, ce qui revient au même, à l'ordre de succession de deux événements, c'est que « nous admettons implicitement que si deux événements se succèdent dans un certain ordre pour un système donné de référence, celui qui s'est produit le premier a pu intervenir comme cause et modifier les conditions dans lesquelles s'est produit le second, quelle que soit la distance qui les sépare dans l'espace. Dans ces conditions il est absurde de supposer que pour d'autres observateurs, ...le second événement, l'effet, puisse être antérieur à sa cause. »

La nouvelle conception du temps conduit à cette conclusion que « la causalité, quelle que soit sa nature, ne doit pas pouvoir se propager avec une vitesse supérieure à celle de la lumière ». Il en résulte cette conséquence immédiate que si deux événements sont tels que dans un certain système de référence leur distance dans l'espace est supérieure au chemin parcouru par la lumière pendant leur intervalle de temps, ces deux événements sont sans influence mutuelle possible : « ce sont véritablement des événements indépendants »; dans ce cas les équations de l'électromagnétisme montrent précisément que l'ordre de succession n'a pas de sens absolu et peut être inversé pour des systèmes de références animés de vitesses convenables, inférieures à la vitesse de la lumière, c'est-à-dire réalisables physiquement. De tels couples d'événements peuvent donc être amenés à coïncider dans le temps, mais ils sont absolument séparés dans l'espace : le professeur Langevin les appelle pour cette raison *couples dans l'espace*. Inversement il appelle *couples dans le temps* les couples tels que les deux événements peuvent être amenés à coïncider dans l'espace, mais non dans le temps : ce sont ceux pour lesquels la distance dans l'espace est inférieure au chemin parcouru par la lumière pendant l'intervalle dans le temps; dans ce cas l'ordre de succession a un sens absolu, et il peut y avoir influence du premier événement sur le second, il peut exister un lien de causalité entre le premier et le second.

Le professeur Langevin retrouve aisément à partir de ces considérations, pour les couples de la première catégorie, la contraction de Lorentz; pour ceux de la deuxième catégorie, la notion de temps propre.

Malgré l'effort considérable qui a été nécessaire pour se plier à ces nouvelles formes de pensée, la théorie de la relativité a apporté tant d'harmonie et d'unité dans les divers domaines de la physique, que nul ne saurait plus discuter les résultats, devenus classiques, de notions pourtant si récentes.

Au contraire, dans la crise à laquelle aboutit actuellement le développement de la théorie des quanta, on en est encore à la phase très douloureuse dans laquelle les résultats d'une expérimentation de finesse croissante imposent une critique serrée des notions utilisées dans la représentation des faits, sans que l'on sache encore exactement de quelle manière devront être effectués les remaniements nécessaires. Il est particulièrement intéressant, au cœur même de la crise, de noter l'opinion du professeur Langevin sur le sens dans lequel, pour la résoudre, devront être orientés les efforts des physiciens; c'est pourquoi nous nous arrêterons un peu plus longuement sur cette question.

Les phénomènes désignés sous le nom de quanta, en montrant que l'énergie rayonnante est toujours absorbée ou émise par la matière en quantités finies, sont venus de manière tout à fait inattendue, imposer un retour vers l'ancienne conception corpusculaire de la lumière, contre laquelle l'expérience cruciale de Foucault avait conclu, définitivement semblait-il, au début du XIXe siècle, en faveur de la conception ondulatoire. La mécanique relativiste appliquée aux grains de lumière permet aujourd'hui de lever la contradiction apparente entre les deux théories dans l'interprétation de l'expérience de Foucault, montrant ainsi qu'en fait « il n'y a pas d'expérience cruciale en elle-même, mais nécessairement par rapport aux théories entre lesquelles il s'agit de choisir ».

Dans l'état actuel des connaissances, il est indispensable de conserver à la fois l'aspect ondulatoire et l'aspect corpusculaire des phénomènes lumineux. Et les travaux récents sont venus montrer que la même nécessité d'une conception dualiste s'imposait pour la matière. Ils ont abouti à la création d'une mécanique ondulatoire qui associe aux grains matériels, électrons et protons, des ondes d'un type nouveau, reliées à ces grains de la même manière que les ondes lumineuses sont reliées aux photons, par l'intermédiaire du quantum de Planck.

Dans cette conception dualiste, la synthèse n'est pas faite encore entre l'élément continu et l'élément discontinu, que l'on a vainement essayé jusqu'ici de ramener l'un à l'autre. On n'en est encore qu'à un compromis dans lequel on envisage l'onde comme déterminant, par sa propagation, la probabilité de présence des corpuscules. Il n'est d'ailleurs pas possible, — et c'est là le point essentiel de la question — de connaître autre chose que cette probabilité; l'expérience se trouve impuissante à révéler, comme la théorie à prévoir, le mouvement d'une particule individuelle à l'échelle intra-atomique. C'est ce que Heisenberg a montré par une analyse approfondie des conditions mêmes de toute observation : la réaction du système observé à l'action que doit nécessairement exercer sur lui l'observateur, aboutit à détruire ce que l'on veut saisir; en effet il n'est pas possible d'éclairer un projectile, pour suivre son mouvement, avec moins d'un quantum de lumière d'une fréquence donnée, mais cette action, tout à fait négligeable à l'échelle ordinaire, est suffisante pour troubler de manière appréciable le mouvement d'un projectile de la dimension d'un électron, pour modifier sensiblement sa position et sa vitesse, grandeurs qui définissent entièrement son état de mouvement à chaque instant. Et Heisenberg a énoncé ce qu'il a appelé le *principe d'indétermination :* le produit des erreurs commises dans la mesure de la position et dans celle de la quantité de mouvement — grandeur proportionnelle à la vitesse — est au moins de l'ordre de la constante h de Planck. Cela signifie que si l'on veut connaître avec précision la position d'une particule, on doit renoncer à déterminer avec précision sa vitesse, et inversement.

Cette relation d'indétermination pose actuellement aux physiciens un problème d'une exceptionnelle gravité puisqu'il met en jeu la signification, la raison d'être même de leur effort; il semble y avoir là un aveu d'impuissance devant l'interdiction posée par la nature de laisser pénétrer plus avant son secret.

Doit-on vraiment renoncer à atteindre autre chose que l'aspect statistique des phénomènes, et admettre, derrière la régularité que traduisent les lois de grands nombres, un libre jeu de phénomènes individuels impossibles à prévoir?

Le professeur Langevin n'hésite pas : « Il faut se garder de voir

dans ces résultats et dans ces difficultés une raison de croire au non-déterminisme des lois de la nature. Il n'y a pas de science sans déterminisme et les progrès mêmes de notre science à travers des crises variées nous sont autant de raisons de confiance dans le déterminisme qu'elle postule. La crise actuelle concerne non le déterminisme en général, mais la forme particulière du déterminisme dont les succès anciens ne signifient pas qu'il convienne au monde expérimental nouveau que nous venons de découvrir. »

De même qu'il n'y a d'expérience cruciale que par rapport à deux théories définies, il n'y a de résultat conforme ou contradictoire que par rapport à une image que nous nous faisons des phénomènes. Celle sur laquelle s'appuient les physiciens pour traduire la complexité de structure révélée par la spectroscopie et la radioactivité a dû être modifiée bien des fois depuis que l'hypothèse atomique a acquis la valeur d'une réalité indiscutable; en particulier la théorie de Bohr, après quelques brillants succès remportés dans l'interprétation des systèmes à un seul électron planétaire, a dû être abandonnée dès que l'étude des systèmes plus complexes a imposé la faillite des règles arbitraires de quantification énoncées, en contradiction flagrante avec les lois de l'électromagnétisme et de la mécanique classique, pour rendre compte des phénomènes intra-atomiques par l'image mécaniste qui avait si bien réussi dans les domaines à plus grande échelle.

Contrairement à la conception que Pascal se faisait de l'Univers, il se trouve que la réalité expérimentale nous découvre aujourd'hui, à une échelle plus réduite, un monde profondément différent de ceux dont nous avions jusqu'ici connaissance. L'extrapolation mécaniste vient échouer au seuil de l'atome comme elle avait échoué, à un point de vue tout différent, dans le domaine des grandes vitesses abordé par la relativité.

La mécanique ondulatoire, par l'étude, au lieu du mouvement d'électrons autour du noyau, de la propagation à l'intérieur de l'atome des ondes correspondantes de de Broglie-Schrödinger, remplace les orbites stables de la théorie de Bohr par une série d'états ondulatoires stationnaires, correspondant chacun à un état permanent de l'atome, où la distribution des ondes détermine la probabilité de présence des électrons. Ce résultat, beaucoup plus adéquat, présente en outre l'avantage d'être obtenu sans aucun arbitraire, comme conséquence logique de la nouvelle hypothèse. La représentation ondulatoire se trouve donc beaucoup mieux adaptée à la réalité intra-atomique que la représentation corpusculaire; et les lois de la propagation des ondes sont parfaitement déterminées. C'est seulement en ce qui concerne le mouvement de corpuscules que l'expression des lois physiques prend une forme indéterminée.

Sans doute n'est-il pas encore possible actuellement de prévoir comment pourra être représenté le caractère discontinu qui se manifeste dans les phénomènes physiques à côté du continu, mais ce ne pourra certainement pas être sous la forme du corpuscule individuel : « L'expression même des lois de probabilité est liée à l'idée de corpuscules individuellement décelables. Les lois ne prennent

une forme statistique que par rapport à ces corpuscules et perdront ce caractère lorsque nous saurons les formuler de manière plus adéquate. »

Ainsi, quelle que soit la gravité apparente de la crise actuelle, il ne saurait y avoir aucun doute quant à la possibilité d'aboutir à une issue heureuse, par le même processus de critique approfondie des notions qui a toujours réussi dans des conflits de plus en plus aigus. Renoncer au déterminisme, ce serait, pour les physiciens, renoncer leur foi dans l'intelligibilité du réel sur laquelle, dès ses premières origines, a été fondée la science. Qu'à chaque nouveau conflit les remaniements à effectuer dans notre représentation et dans nos habitudes mêmes de pensée se montrent plus douloureux, cela tient à ce que, à chaque pas accompli dans la découverte du monde physique, la réalité se révèle infiniment plus riche et plus diverse que les apparences et les notions toutes superficielles en lesquelles nous la voulions figer. Pas plus que l'espace de la relativité, l'esprit n'est un cadre *a priori* qui impose sa forme aux données venues du dehors, mais son enrichissement correspond au contraire à une perpétuelle et progressive création.

Au point de vue de cette libération de l'esprit de l'empreinte profonde d'habitudes héréditaires, l'effort violent réalisé en relativité a marqué une étape nouvelle et certainement décisive, trop longtemps retardée par la doctrine du mécanisme. Ainsi que l'a montré le professeur Langevin, on eût probablement évité en partie les erreurs de cette doctrine en négligeant moins complètement de se reporter aux écrits mêmes des fondateurs : Newton ne s'était pas, comme l'ont fait ses successeurs, dissimulé les difficultés de l'hypothèse d'attraction à distance par laquelle il essayait d'expliquer la gravitation; et, bien avant lui, Euclide s'était rendu compte aussi, beaucoup mieux que ses commentateurs, du caractère arbitraire de son fameux postulatum que tant de fois on a essayé de démontrer et auquel on a, par la suite, conféré une valeur si absolue.

Pour le physicien qui a vécu, en y participant, la merveilleuse épopée des théories physiques au cours des trente dernières années, il se dégage de cette période une richesse de vie et de pensée qui contraste singulièrement avec l'aspect définitif et mort sous lequel, il y a moins d'un demi-siècle, apparaissait la science dogmatisée par le mécanisme. Loin de diminuer la science, ce caractère éminemment évolutif lui confère au contraire une plus haute valeur éducative et humaine : le continuel effort d'adaptation en lequel consiste la vie sous toutes ses formes et à tous ses degrés atteint dans l'esprit un maximum d'utilité et de beauté.

Un autre caractère essentiel de la science moderne, c'est qu'elle s'éloigne de plus en plus de la structure hiérarchisée qu'elle présentait au temps d'Auguste Comte pour devenir de plus en plus unitaire et en quelque sorte fédérative. La physique se développe non plus sous la domination des mathématiques, mais en s'appuyant sur celles-ci dont elle utilise toutes les parties qu'à son tour elle stimule et féconde; et la synthèse relativiste qui se poursuit au cours de la période actuelle tend à réunir, au lieu de les expliquer les uns par

les autres, les différents aspects de la réalité physique, mécanique, électromagnétisme et gravitation.

M. Paul Langevin est né en 1872 à Paris, où il a fait toutes ses études. Après avoir passé par l'Ecole de Physique et de Chimie industrielles, il entre à l'Ecole Normale Supérieure, et peu après en être sorti avec l'agrégation des Sciences physiques, est appelé à enseigner au Collège de France dès 1902, avant même d'avoir terminé sa thèse de doctorat. Il prend la succession du professeur Mascart à la mort de celui-ci (1903). Nommé en 1905 professeur à l'Ecole de Physique et Chimie en remplacement de Pierre Curie qui y avait été son maître, il en est en même temps directeur des études, jusqu'en 1925, où il est nommé directeur.

Son enseignement au Collège de France a porté sur le développement de la physique moderne, développement extraordinairement rapide depuis le début de ce siècle, et que le professeur Langevin pouvait d'autant mieux mettre en valeur qu'il y apportait lui-même une importante contribution par ses recherches expérimentales et théoriques.

Ses principaux travaux ont porté : tout d'abord sur les rayons secondaires des rayons de Röntgen, et l'ionisation et la conductibilité des gaz, objet de sa thèse; puis sur les gros ions de l'atmosphère dont il a fait la découverte et étudié la structure. Il a contribué pour une part importante à la théorie des électrons et à la théorie cinétique, et son nom reste particulièrement attaché à la théorie du magnétisme, où ses travaux ont provoqué d'importantes recherches d'ordre théorique et expérimental. Il a aussi contribué au développement de la théorie de la relativité, non seulement par des travaux personnels, mais encore en se faisant, en France, l'ardent promoteur des idées du grand savant Einstein. Enfin, c'est au professeur Langevin que l'on doit la nouvelle technique des ondes ultra-sonores, développée au moment de la guerre dans le but de trouver un moyen pour repérer les sous-marins. Il a montré pour la première fois la possibilité d'utiliser le phénomène piézo-électrique autrefois découvert par Pierre et Jacques Curie, et le phénomène de résonance élastique d'un cristal, pour obtenir des vibrations élastiques de haute fréquence. Les applications de la technique ultra-sonore prennent une importance croissante dans les communications sous-marines et le sondage par écho, où elles apportent discrétion, continuité et rapidité, et aussi dans la radiotechnique où elles rendent possible l'utilisation du quartz piézo-électrique pour la stabilisation des fréquences.

Le professeur Langevin a été à plusieurs reprises chargé de missions scientifiques à l'étranger, notamment en Argentine, au Brésil, en Angleterre, en Allemagne, en Italie, en Russie, en Pologne et en Tchécoslovaquie. Il fait partie d'un grand nombre d'académies et de sociétés scientifiques francaises et étrangères.

Officier de la Légion d'honneur, le professeur Langevin est vice-président de la Ligue des Droits de l'Homme, et à la mort du grand physicien H.-A. Lorentz, a été choisi pour lui succéder comme président du Conseil International de Physique Solvay. E. M.

BIBLIOGRAPHIE. — *L'évolution de l'espace et du temps.* Conférence faite au Congrès de Bologne (1911), publiée dans *Scientia*, et plus récemment dans *La Physique depuis vingt ans* (Doin, 1923).

Le temps, l'espace et la causalité dans la physique moderne. Conférence faite à la Société francaise de Philosophie le 19 octobre 1911, parue dans le bulletin de cette Société en janvier 1912 et reproduite dans *La Physique depuis vingt ans.*

La Physique du discontinu (plus spécialement scientifique que les précédentes). Conférence faite à la Société francaise de Physique le 27 novembre 1913, reproduite dans *La Physique depuis vingt ans.*

L'esprit de l'enseignement scientifique. Conférence faite au Musée pédagogique en 1904, reproduite dans *La Physique depuis vingt ans.*

La valeur éducative de l'histoire des sciences. Conférence faite à la Société française de Pédagogie en 1925, parue dans le bulletin de cette Société en janvier 1926.

Discours d'ouverture du Congrès de l'Association française pour l'avancement des sciences. Constantine 1927, publié dans le compte rendu de ce Congrès (Masson, 120, boulevard Saint-Germain, 1927).

La Science et le Déterminisme. Trois conférences d'inauguration à l'Union Rationaliste (mai-juin 1930). A paraître prochainement aux *Presses Universitaires.*

LA PHYSIQUE DU DISCONTINU

Pour mieux faire comprendre comment les raisonnements, toujours les mêmes, du calcul des probabilités, peuvent s'appliquer à des problèmes de physique si nombreux et si variés, je commencerai par examiner le mécanisme de ces raisonnements sur des cas particulièrement simples où leur emploi est familier à tous, sur des exemples tirés des jeux de hasard tels que celui de pile ou face ou de la roulette. Il paraîtra moins singulier qu'on puisse, pour ainsi dire, jouer à pile ou face la solution des questions de Physique, quand on aura bien vu que toute théorie de probabilité, si simple soit-elle, a en réalité la même structure que toutes nos théories et qu'on fait déjà de la Physique en étudiant les problèmes posés par les jeux de hasard.

On a dit, par boutade, que tout le monde croit aux lois

du hasard, les mathématiciens parce qu'ils y voient un résultat de physique et les physiciens parce qu'ils les prennent pour des théorèmes de mathématiques. En réalité ces lois sont déduites, par des raisonnements parfaitement rigoureux, de postulats très simples introduits *a priori* dans la définition des probabilités et affirmant en général l'équivalence de diverses circonstances possibles, l'absence de cause qui favorise les unes à l'exception des autres, l'égale probabilité que la roulette s'arrête sur la rouge ou la noire et que la pièce lancée retombe pile ou face. Ces postulats jouent ici exactement le même rôle que nos hypothèses, placées à la base des théories physiques, et dont nous essayons, par une analyse aussi rigoureuse que possible, de détruire des conséquences dont la comparaison avec l'expérience nous permettra de savoir si ces hypothèses sont justifiées ou non, si nous pouvons continuer à nous en servir pour édifier notre représentation du monde. De même la comparaison avec les faits de lois de grands nombres liées rigoureusement à nos postulats nous permettra de savoir si ceux-ci sont exacts, si la roulette n'est pas truquée ou la pièce plombée d'un côté. Tout raisonnement de probabilités est destiné à permettre la confrontation des postulats avec les faits, comme nos théories physiques permettent la confrontation des hypothèses avec l'expérience. Dans un cas comme dans l'autre, la rigueur n'existe qu'entre les postulats ou hypothèses et les lois qui s'en déduisent. L'accord des lois prévues avec les faits ne se produit pas nécessairement et la comparaison seule nous permet de décider dans quelle mesure nos points de départ peuvent être conservés. On fait de la Physique en déduisant d'une expérience de pile ou face dans laquelle les coups pile prédominent de manière exagérée, que la pièce est dissymétrique et doit avoir été plombée du côté

face. Il vaudra mieux même, comme en Physique, recommencer plusieurs fois l'expérience si l'on veut pouvoir remonter des faits aux causes avec quelque sécurité. Et tout se termine, en Physique comme au jeu, par une question de probabilité des causes du genre de celle que posait Henri Poincaré; je joue à l'écarté avec un monsieur que je ne connais pas, et il retourne trois fois de suite le roi; quelle est la probabilité pour que ce soit un tricheur? Le désaccord entre l'expérience et les conséquences déduites par le calcul des probabilités du postulat que le jeu est honnête indiquera dans quelle mesure ce postulat est légitime, et la certitude viendra si l'expérience donne toujours le même résultat. Notre certitude en Physique est tout à fait de même nature : nous avons confiance dans nos représentations et dans nos hypothèses en raison de l'accord constant de leurs conséquences mathématiques avec l'expérience. Dans les raisonnements de probabilités, on fait des mathématiques entre les postulats et les lois du hasard et de la Physique quand on compare celles-ci aux faits pour en déduire des conclusions relatives aux postulats...

(*La physique depuis vingt ans*, p. 194-196. Doin, oct. 1923.)

LA SIMULTANEITE

Le langage que parlent les physiciens s'écarte quelquefois de celui des philosophes et nous devons nous efforcer, pour notre propre compréhension mutuelle, d'éviter les difficultés tenant à l'emploi des mêmes mots, dans des sens parfois différents. C'est ainsi qu'il semble exister une divergence de ce genre en ce qui concerne la question du temps; pour

beaucoup de philosophes, cette notion se confond avec celle de la succession des états de conscience d'un même individu, des événements qui s'enchaînent dans une même proportion de matière; les physiciens ont à envisager des événements qui se passent en des points différents et en particulier à préciser la notion de simultanéité. Ils se sont demandé ce qu'on entend par simultanéité et par succession de deux événements distants dans l'espace. Nous verrons qu'une grande partie des résultats récents concerne la réponse à cette question. Au point de vue des conceptions habituelles ou de la mécanique, la simultanéité ou l'ordre de succession de deux événements distants dans l'espace a une signification absolue, indépendante des observateurs; dans les conceptions nouvelles, au contraire, cette signification est purement relative : deux événements simultanés pour certains observateurs ne le sont pas pour d'autres en mouvement par rapport aux premiers; deux événements qui se succèdent dans un certain ordre pour les premiers observateurs peuvent se succéder dans l'ordre opposé pour les seconds. Le temps du philosophe correspond à la succession d'une série très particulière d'événements, ceux qui s'enchaînent dans une même portion de matière ou dans une même conscience et se confond, au point de vue de la mesure, avec ce que nous appellerons le « temps propre » de cette portion de matière; nous aurons à nous poser la question de comparer les temps propres de diverses portions de matière en mouvement les unes par rapport aux autres.

(Le temps, l'espace, la causalité. 1er fascicule de *Philo*, 19 oct. 1911.)

L'EVOLUTION DE L'ESPACE ET DU TEMPS

L'attention des physiciens s'est trouvée récemment ramenée vers les notions fondamentales de l'espace et du temps que de nouveaux faits expérimentaux les obligent à remanier; rien ne peut mieux montrer l'origine empirique de ces notions que leur adaptation progressive, non terminée encore, aux données de plus en plus subtiles de l'expérience humaine.

Je voudrais montrer que la forme, insuffisamment analysée d'ordinaire, sous laquelle ces notions se présentaient jusqu'ici, était déterminée, conditionnée, par une synthèse particulière et provisoire du monde, par la théorie mécaniste. Notre espace et notre temps étaient ceux exigés par la mécanique rationnelle.

A la synthèse nouvelle, de plus en plus puissante, que représente la théorie électromagnétique des phénomènes physiques, correspondent un espace et un temps, un temps surtout, autres que ceux de la mécanique, et en faveur desquels nos moyens actuels d'investigation expérimentale viennent de se prononcer. Il est particulièrement remarquable que le perfectionnement croissant de nos méthodes de mesure, dont la précision a pu être poussée pour certaines au delà du milliardième, nous oblige à continuer encore aujourd'hui l'adaptation aux faits des catégories les plus fondamentales de notre pensée. Il y a là, pour le philosophe, une occasion excellente de pénétrer la nature intime de ces catégories en les trouvant encore en voie d'évolution, en les voyant vivre et se transformer sous ses yeux.

Il n'y a ni espace, ni temps *a priori* : à chaque moment, à chaque degré de perfectionnement de nos théories du monde physique, correspond une conception de l'espace et du temps. Le mécanisme impliquait la conception ancienne, l'Electromagnétisme en exige une nouvelle dont rien ne nous permet de dire qu'elle sera définitive.

Il est d'ailleurs difficile à notre cerveau de s'habituer à ces formes nouvelles de la pensée : la réflexion y est particulièrement délicate et ne pourra être aidée que par la formation d'un langage adéquat.

C'est la tâche à laquelle, pour faciliter l'évolution de l'espèce humaine, philosophes et physiciens doivent aujourd'hui collaborer.



Tous les êtres vivants ont une puissance d'expansion intérieure et spontanée d'autant plus grande qu'ils sont mieux adaptés au milieu dans lequel ils ont pris naissance. Quand, par suite de cette expansion, une rencontre a lieu entre individus ou espèces, il peut y avoir adaptation mutuelle, ou, si l'accord est impossible, conflit avec survivance du plus apte qui, en général, s'assimile la substance de l'autre et lui impose une forme nouvelle que la vie semble avoir jugée meilleure.

Il en est de même pour nos théories physiques : certaines sont particulièrement bien constituées, ont brillamment réussi dans l'interprétation, dans le groupement d'une catégorie de faits expérimentaux, matière à laquelle elles imposent une forme; elles se développent ensuite spontanément suivant cette forme, ce rythme qui leur est propre en prenant pour substance de l'édifice qu'elles construisent les

faits déjà connus, mais épars, puis ceux qu'elles conduisent à découvrir, et enfin ceux déjà constitués en synthèse sous forme de théories différentes que la nouvelle absorbe après être entrée en conflit avec elles.

De même que le travail de construction des êtres vivants est facilité par les synthèses organiques déjà réalisées dans les autres êtres dont ils s'alimentent, la théorie nouvelle conserve et utilise plus ou moins complètement les groupements de faits déjà constitués par les théories dont elle a triomphé.

Nous assistons en ce moment à un conflit de ce genre entre deux conceptions du monde particulièrement importantes et belles : la Mécanique rationnelle de Galilée et de Newton d'une part et d'autre part la théorie électromagnétique sous la forme adulte que lui ont donnée Maxwell, Hertz et Lorentz.

La Mécanique rationnelle fut créée pour l'interprétation des phénomènes du mouvement visible et elle y réussit de manière admirable. Tout l'effort scientifique du XVIIIe siècle et d'une grande partie du XIXe fut consacré à étendre cette puissance d'explication à l'ensemble des phénomènes physiques en appliquant ces mêmes lois aux mouvements invisibles de particules matérielles ou de fluides variés.

Ainsi se développa la doctrine connue sous le nom de mécanisme, par fusion de la Mécanique rationnelle et des hypothèses atomistiques. Le succès fut grand dans certains domaines, dans la théorie cinétique des fluides par exemple, moindre dans d'autres comme ceux de l'élasticité et de l'optique.

Il ne faut pas oublier à ce propos qu'on rendit souvent responsable des insuccès du mécanisme la seule conception atomistique, aujourd'hui cependant définitivement établie

sur des faits expérimentaux indiscutables, et dont l'association avec la théorie électromagnétique s'est montrée depuis quinze ans d'une si remarquable fécondité. Ce qui semble en réalité être sujet à caution, c'est l'application aux mouvements invisibles des lois de la Mécanique établies d'abord pour les mouvements visibles et qui, même pour ceux-ci, ne représentent plus qu'une première approximation, d'ailleurs excellente.

La théorie des phénomènes électromagnétiques, telle que nous la possédons aujourd'hui, est certainement indépendante des lois prescrites au mouvement de la matière par la Mécanique rationnelle, bien que celle-ci semble intervenir dans certaines définitions fondamentales : la meilleure preuve de cette indépendance est fournie par les contradictions qui s'élèvent actuellement entre les deux synthèses.

L'électromagnétisme est aussi remarquablement adapté à son domaine primitif que la Mécanique rationnelle a pu l'être au sien; avec ses notions très spéciales d'un milieu qui transmet les actions de proche en proche, de champs électrique et magnétique caractérisant l'état de ce milieu, avec la forme très particulière des relations qu'il énonce entre les variations simultanées de ces champs dans l'espace et dans le temps, l'Electromagnétisme constitue une discipline, un mode de pensée tout à fait à part, tout à fait distinct de la Mécanique, et doué d'une force d'expansion étonnante puisqu'il s'est assimilé sans aucun effort l'immense domaine de l'Optique et de la valeur rayonnante devant lequel le mécanisme était resté impuissant, et qu'il y provoque chaque jour des découvertes nouvelles. L'Electromagnétisme a conquis la plus grande partie de la Physique, envahi la Chimie et groupé un nombre immense de faits jusque-là sans forme et sans lieu.

De nos deux théories adverses, la première possède les titres de noblesse d'un passé déjà ancien, l'autorité d'avoir vu vérifier ses lois par les astres les plus lointains comme par les molécules les plus ténues des gaz; la seconde, plus jeune et plus vivante, s'adapte infiniment mieux à la Physique entière et possède une force intérieure de croissance que l'autre semble avoir perdue.

(Conférence faite au Congrès de Bologne en 1911, pub. dans *Scientia* vol. X, 1911, XIX.)

EVOLUTION DE LA SCIENCE

Je voudrais vous rappeler quelques-unes des étapes jusqu'ici parcourues dans cette formation vivante de l'esprit au contact d'un monde tout d'abord étranger, impénétrable et hostile, dans cette apparition chez les êtres vivants d'intelligences primitivement débiles puis, grâce à la confrontation constante avec les faits, de mieux en mieux armées pour construire une représentation adéquate et précise. Par une série jamais achevée d'actions et de réactions de la pensée sur le monde et de l'expérience sur notre raison, par un perfectionnement incessant de nos moyens d'investigation matériels et intellectuels, par une précision de plus en plus grande des questions posées par nous à la nature et par un remaniement constant des conceptions anciennes pour tenir compte des réponses obtenues, notre esprit s'adapte, ses notions les plus fondamentales se transforment de manière à refléter, dans la monade vivante et active que représente chacun de nous, une image de plus en plus parfaite de l'Univers.

Nous retrouverons, au cours de chaque étape, un même processus caractéristique des démarches de l'esprit pour obtenir une approximation toujours plus haute de la vérité. C'est, par une sorte de mouvement rampant qui s'appuie sur le terrain déjà conquis pour s'avancer vers le nouveau, un passage constant dû comme vers l'inconnu, une tendance légitime et inévitable à généraliser, à étendre vers de nouveaux domaines les modes de représentation ou d'action qui ont réussi dans le passé, à poursuivre aussi loin qu'il se peut l'emploi des formes de pensée héritées de nos ancêtres et sanctionnées par l'usage ancien. Chaque fois une étape nouvelle commence lorsque la représentation mentale ainsi prolongée cesse d'être conforme à la réalité. Un remaniement des notions admises, un retour de l'esprit sur lui-même deviennent nécessaires, une crise de croissance apparaît, plus ou moins douloureuse et plus ou moins profonde suivant l'importance des modifications et la nouveauté des initiatives à trouver et aussi bien souvent, suivant la puissance des intérêts matériels ou moraux liés au maintien des conceptions périmées.

La crise passée, une nouvelle étape commence, au cours de laquelle s'opère un réarrangement des valeurs à la lumière des idées nouvelles; ce qu'on croyait connu apparaît plus complexe, ce qui passait pour simple parce que familier et qu'on utilisait comme base d'explication doit être expliqué à son tour au moyen de notions plus abstraites et plus générales, jusqu'à ce que celles-ci, utilisées dans un domaine plus large et confrontées avec l'expérience dans des conditions dont elles ont contribué elles-mêmes à augmenter la précision, se montrent insuffisantes à leur tour et qu'un nouveau conflit s'élève entre l'avenir et le passé, entre l'instinct profond qui pousse notre espèce vers des formes de vie de plus en plus riches et de plus en plus complexes et la tendance, également instinctive, à maintenir les formes anciennes, à reculer devant l'effet douloureux nécessaire au changement. Ainsi de balbutiement en balbutiement, d'étape en étape et de crise en crise, s'édifie, dans des esprits de plus en plus adultes, une représentation de plus en plus adéquate et précise du monde, pour la joie de comprendre issue du besoin d'agir.

Nous remarquerons que chacune des étapes, commencée par une découverte, continuée par des générations de plus en plus larges et de moins en moins légitimes ou efficaces aboutit progressivement à la création d'une mystique, à l'illusion que les moyens nouveaux de compréhension et d'action ont une valeur absolue et définitive, que ces moyens sont utilisables dans d'autres domaines que ceux où l'expérience a provoqué leur découverte puis justifié leur emploi. L'idée primitivement jeune et féconde vieillit, accuse la sclérose et l'entêtement sénile et s'éteint plus ou moins doucement en laissant la place à celles qui la prolongent et dont elle-même a provoqué la naissance.

Parmi les découvertes les plus importantes et les plus anciennes figurent celles de la parole et de l'image, de la possibilité de communication avec les autres hommes et de la puissance d'action sur eux qu'elles donnent à chacun de nous. L'exploitation et la sublimation, en quelque sorte, de ces découvertes ont donné naissance à la littérature et aux arts plastiques, domaines légitimes d'application de ces moyens nouveaux d'expression et d'action. Mais par une généralisation, naturelle dans l'ancienne représentation anthropomorphique du monde et que l'expérience a montré illégitime, on a cru pouvoir, par l'incantation ou l'envoûtement par exemple, appliquer ces moyens d'action aux

volontés occultes pour les dominer, ou pour les fléchir, ou pour agir à distance sur les hommes ou sur les animaux. Ainsi la magie, selon la belle conception de James Frazer et de Lévy-Brühl, nous apparaît comme forme primitive d'une science, comme première tentative de représentation et comme première technique d'action, mais aussi comme premier exemple d'illusion mystique, d'extension et de généralisation illégitime de découvertes aussi importantes que celles de l'existence de volontés analogues à celle de chacun de nous et de la possibilité de communiquer avec elles et d'agir sur elles par le geste, la parole ou l'image. Premier exemple aussi de la persistance d'illusions de ce genre lorsque, comme il est également constant, des individus ou des groupes humains exploitent ces illusions comme moyens de puissance ou de domination.

L'apparition de notions abstraites comme celle de nombre et la découverte de la puissance des combinaisons arithmétiques comme moyen de prévision sont à l'origine des mathématiques qui constituent leur domaine légitime d'extension et de généralisation. Mais il était normal qu'apparaisse également l'illusion, représentée par la kabbale juive ou par la doctrine pythagoricienne, que le nombre constitue la clé du monde comme moyen de représentation ou d'action et que tout se ramène à des questions de nombre.

De même l'astronomie primitive des Chaldéens se trouve à l'origine des sciences d'observation; elle a permis de prédire l'avenir des astres, de prévoir leurs positions relatives et leurs éclipses grâce à la connaissance de leur passé. L'impression profonde qu'a dû donner à la raison naissante capable en apparence de commander aux astres a donné naissance à la mystique de l'astrologie, à l'illusion que l'observation des astres pouvait aussi permettre de prévoir l'avenir des hommes ou des nations, sinon de commander à leurs destinées. Cette extension illégitime et tenace a subsisté pendant de longs siècles et réapparaît encore quelquefois de nos jours.

Puis est apparu le miracle grec caractérisé surtout par la découverte et par la conquête définitive de la puissance de raisonnement déductif, aboutissant tout d'abord, à la constitution d'une logique et d'une géométrie pure où, à partir d'axiomes et de postulats d'apparente évidence, tellement évidents en apparence que la plupart d'entre eux, comme l'ont montré les travaux récents, ne sont pas énoncés de manière explicite, la déduction permettait de tirer des conséquences singulièrement lointaines et surprenantes.

L'esprit grisé par cette puissance nouvellement acquise, a cru possible d'en étendre indéfiniment l'emploi et de reconstruire le monde par la seule puissance du raisonnement, sans avoir davantage recours à l'expérience. Ici encore apparaît la tendance naturelle, inévitable, à généraliser des résultats acquis, à essayer dans de nouveaux domaines l'application de ce qui a réussi. La scolastique au moyen âge, l'emploi récent encore par Hegel du moulin dialectique fonctionnant à vide représentent des formes illégitimes d'emploi du raisonnement déductif.

La crise s'est produite lorsque la Renaissance est venue réagir contre cet abus en montrant la nécessité de chercher dans l'expérience et dans la confrontation des prévisions avec les faits, le contenu imprévisible des axiomes et des hypothèses nécessaires à la construction d'une théorie valide.

Le premier grand succès dans cette direction fut celui de la Mécanique céleste issue des travaux de Copernic, de Tycho-Brahé, de Kepler, de Galilée et de Newton, heureux mélange d'observation et de réflexion, de prévision théorique

et de contrôle expérimental. La connaissance d'une loi générale d'action entre les astres en était le résultat, singulièrement séduisant et simple. Le développement de la science pendant tout le XVIIIe et pendant une partie du XIXe siècle est dominé et déterminé par ce succès de la mécanique céleste. Il en résulte la constitution d'une mécanique dite rationnelle considérée comme science d'une pureté supérieure à celle des autres sciences expérimentales, fondée sur des notions intangibles quoique obscures et à partir de laquelle on a pu espérer construire toute la physique. L'illusion mécaniste, issue de cette mystique tendant à placer hors de discussion, et à considérer comme applicables à la physique entière des notions et des procédés utilisés avec succès dans un premier domaine, s'est même étendue à la biologie dans l'enthousiasme facile à comprendre des philosophes du XVIIIe siècle.

Il a fallu pour nous détromper, les insuccès du mécanisme en optique et en électricité, il a fallu l'œuvre de Faraday, de Maxwell, de Hertz, de Lorentz, d'Einstein pour montrer que les conceptions de la mécanique ancienne, classique, ne permettaient qu'une première approximation, que la physique et particulièrement la mécanique des grandes vitesses exigeaient l'abandon, non seulement des notions de masse absolue et de force introduites par Newton, mais encore un remaniement des notions plus anciennes et plus profondes de l'espace et du temps telles qu'Euclide et Galilée nous les avaient transmises, notions qu'une illusion tenace fait encore quelquefois considérer comme intangibles et comme représentant des conditions nécessaires de toute pensée.

La synthèse relativiste est issue de la crise récente qui a marqué la fin de l'étape mécaniste, étape remarquable et importante, riche d'acquisitions nouvelles, incorporées sous

une autre forme aux idées actuelles. Et, déjà s'annoncent d'autres transformations. Le problème que pose la lumière, problème décevant qu'on a cru résolu à diverses reprises avec la théorie de l'émission de Newton, avec les ondulations de Fresnel, avec la théorie électro-magnétique de Maxwell et de Lorentz et que l'expérience oblige à reprendre chaque fois, nous place aujourd'hui devant des difficultés nouvelles, celles des quanta, qui rapprochent étrangement la structure de la lumière de celle de la matière et qui exigeront de nous, de notre raison infirme encore des sacrifices et des renouvellements plus douloureux peut-être que ceux de la dernière crise, celle de la relativité. Ainsi se réalisera, dans des conditions que nous commençons à pressentir, une adaptation nouvelle et difficile de notre esprit à la réalité.

La remarque s'impose ici que chacune des étapes franchies par nos ancêtres sur le dur chemin de cette adaptation ne s'achève pas sans laisser, soit au fond de chacun de nous, soit dans les groupes humains actuels les plus voisins des sociétés primitives, des prolongements et des traces profondes. Nous sommes obligés constamment de nous défendre contre des tendances ou des impulsions de forme superstitieuse, écho des vieilles mystiques de la magie et de la kabbale, contre l'illusion que l'avenir peut se prévoir par des méthodes analogues à celles de l'astrologie ou contre l'abus du raisonnement déductif. Il faut un effort pour préserver des fumées d'un passé encore très voisin et maintenir claire en nous la flamme vacillante d'une pensée qui se crée et grandit chaque jour.

L'évolution qui vient d'être esquissée à grands traits prend une grande importance collective et sociale si l'on réfléchit que chacun des progrès de la pensée scientifique, ou plus exactement de la pensée tout court, eut une réper-

cussion profonde sur l'organisation de nos sociétés humaines. On sait que la magie et ses rites pratiqués aujourd'hui encore par des tribus nombreuses, furent à l'origine de toutes les constructions politiques. L'astrologie a joué aussi, et joue encore dans certains coins du monde, un rôle essentiel dans le gouvernement des Etats, et ce serait une illusion de croire que les méthodes exagérément déductives et scolastiques ont cessé d'avoir une influence profonde sur les décisions des hommes.

Il est incontestable également que la confiance dans la raison préconisée par Descartes et confirmée de manière éclatante par le triomphe de Newton a créé tout le mouvement philosophique du XVIII[e] siècle et contribué de la manière la plus efficace, en soumettant au libre examen les principes de l'organisation sociale, à préparer le grand effort d'affranchissement que représente notre Révolution de la fin de ce même siècle.

Enfin qu'il me soit permis de souligner le parallélisme entre l'affirmation relativiste de l'égale légitimité de tous les points de vue d'observateurs différents, de tous les systèmes de référence, les lois de l'Univers étant les mêmes pour tous, et l'affirmation démocratique de l'éminente dignité de la personne humaine, du droit égal de tous devant les lois sociales.

Ainsi, par les habitudes mentales qu'elle crée et par les attitudes qu'elle impose à l'esprit devant la réalité, la Science peut servir les hommes ailleurs que dans son propre domaine et préparer, non seulement leur affranchissement économique et matériel par ses applications immédiates, mais encore leur affranchissement intellectuel et moral.

Cette signification collective de la Science, ajoutée au fait qu'elle représente un instrument puissant de rapprochement entre les hommes en construisant une vérité sur laquelle tous puissent être d'accord, en leur proposant un but commun de réflexion et d'action, en établissant entre eux par la complexité croissante de ses applications une solidarité de plus en plus étroite, rend particulièrement utiles des groupements comme le nôtre pour rassembler toutes les bonnes volontés, pour protéger l'idéal scientifique dans une période troublée comme celle que nous traversons, pour accélérer dans la mesure de nos forces, la marche, la progression lente et pénible de l'esprit acharné depuis tant de siècles à la pénétration du grand mystère qui nous entoure et soutenu par l'espoir d'être un jour la conscience du monde.

(Association française pour l'avènement des sciences, Congrès de Constantine, 1927, p. 24-29.)

JOSEPH BARUZI

né en 1876

Publiée en 1911, *La Volonté de métamorphose* est un livre qui dut paraître, à sa date, étrange et peut-être incompréhensible. Imprégné de bergsonisme, il le débordait de toutes parts. Le sensualisme mystique qu'il contient annonce à la fois Proust et Freud (à peu près inconnu à ce moment), mais c'est seulement maintenant qu'il commence à porter tous ses fruits.

Ecrit comme un essai, dans un style beaucoup plus littéraire que philosophique, l'ouvrage trouve son unité dans une condamnation à peu près absolue de l'abstraction au point de vue métaphysique. D'une manière infiniment plus radicale que Nietzsche lui-même, Novalis, Blake et plusieurs autres grands esprits avaient prétendu le faire, ces quelques pages opèrent un complet renversement des valeurs. Qui fera l'histoire de l'anti-idéalisme contemporain, ne pourrait mieux partir que de ce livre. Le premier chapitre, intitulé *La décadence des songes,* pose les principes : « Nul concept ne nous appartient réellement et n'amplifie notre richesse intime, s'il ne s'est ébauché d'abord dans notre vie sensorielle et si avant de s'abstraire en nous il ne s'est épandu et préformé à travers la nature. » Le rêve, qui n'est sans doute que « la première phase de l'idée générale », ne saurait se dessécher sans risque pour l'existence même de notre vie personnelle. « Avant tout, ce qui caractérise chacun, ce sont ses pensées inutiles », d'où la très curieuse accusation portée par l'auteur contre le travail en général, qui comporte nécessairement une abstraction de l'être à la vie du rêve, et l'éloge du loisir qui fait pendant à cette accusation. Cette notion du rêve conduit à une première indication concernant la volonté de métamorphose : « Notre puissance psychique dépend de l'inachevé que nous portons en nous. » Et dès ce chapitre s'amorce une seconde proposition qu'on retrouvera tout au long du deuxième développement : « *La passion et la forme.* » Parmi les replis et peut-être les hésitations d'une pensée singulièrement complexe et fluide quoique chargée de substance, le problème des rapports de l'esprit et du corps est posé à propos de la sensualité en termes plus profonds que les professionnels de l'histoire de la

philosophie ne nous avaient habitués à le faire. Déjà chez un Bergson, puis chez un Blondel ou un Gabriel Marcel, on retrouvera cette réfutation du parallélisme psycho-physiologique. Mais nulle part cette réfutation ne conduira à une refonte de l'individualité.

Nous abordons ici le fond même de la question : les rapports de l'esprit et du corps ne sont qu'un aspect de ceux de l'individu avec le monde. Le dernier chapitre traite de la *présence de l'univers* en nous, présence qui assure à la fois nos chances de mort et celles d'immortalité. En effet, tandis que la volonté de métamorphose donne à l'individualité sa réalité concrète, sa singularité absolue, elle nous assujétit au temps destructeur par lequel notre corps est à la fois sculpté et meurtri. Mais chez certains hommes exceptionnels, « l'au-delà de l'organisme et de la pensée révèle l'individualité irréductible » en même temps qu'il confirme la présence de l'univers. Cet au-delà quoique enfoui existe pour chacun de nous, au plus intime repli duquel l'élément plastique se définit ainsi comme une volonté de métamorphose, seul secours possible, mais peut-être victorieux, contre la ruine toujours menaçante.

Dans cette œuvre aussi brève que riche, l'expression un peu floue à force d'être métaphorique masque assez souvent l'audace d'une pensée qui se cherche sur un terrain presque entièrement fermé jusqu'ici aux investigations de l'esprit occidental. En dépit de son titre, elle demeure aboulique et repliée sur soi comme si la lumière et la discussion risquaient, par leur essence même, de la trahir. Telle qu'elle est, nous la rencontrons précisément à la croisée de nos chemins.

Né à Paris en 1876, études au Lycée Janson-de-Sailly, puis à la Sorbonne. Considère comme ayant eu une grande importance pour lui ses nombreux voyages à pied, notamment en Italie et en Allemagne.

A. D.

BIBLIOGRAPHIE. — Livres : *Le Rêve d'un Siècle* (chez Calmann-Lévy, 1904 (Etudes sur Hugo et sur Wagner, précédées d'une préface « *Les régions de mythe et de rêve* »). — *La Volonté de Métamorphose* (chez Grasset, 1911) (3 chapitres : *La Décadence des Songes; La Passion et la Forme; La Présence de l'Univers*).

Traduction précédée d'une préface : *Voyages dans le temps*, de Vincenzo Cardarelli (Plon, collection des Feux Croisés, 1928).

Divers articles et études dans des revues, notamment dans le numéro de la *Revue Hebdomadaire* consacré à Pascal une étude sur « *Pascal et la Vanité de la Peinture* », et dans le numéro du *Journal de Psychologie* consacré à l'Esthétique (1926), une étude sur « *Pensée Musicale et Graphisme* ».

AVILISSEMENT DES SONGES

Le croissant avilissement des songes dénonce ainsi, en la plupart des hommes, une graduelle montée de la mort. Le plus souvent ces hommes demeurent capables d'action féconde; et leur souci de s'adapter à une vie sociale changeante assure quelque majesté à leurs mouvements et à leur voix. Mais en eux agonise leur puissance d'inventer l'univers. Ils n'enroulent plus leur fantaisie et leur désir autour des formes qui se proposent. Or l'univers n'existe pour nous que dans la mesure où incessamment nous l'inventons.

Il ne se livre qu'à ceux qui se hâtent vers lui l'œil dilaté, la main lourde de fleurs cueillies. Ce qui donne à tant de visages l'aspect humilié et morne, ce n'est point l'obsession des défaites éprouvées ni la honte des souvenirs; mais derrière les prunelles ternies un monde chavire lentement. Ces hommes que nous frôlons regardent sans frisson les heures; et, tandis que hors de toute fièvre ils exécutent leur tâche monotone, l'univers que leur jeune fantaisie créa décline et s'engourdit au fond d'eux-mêmes, s'y mue en un cadavre qu'ils traînent avec eux.

De nombreux êtres, peu à peu, deviennent les sépulcres d'un monde. On ne perçoit point cette flétrissure, dont eux-mêmes sont inconscients. Mais l'aveuglement cesserait et l'on ne douterait plus d'une telle déchéance, si l'on délaissait le préjugé qui fait croire seule expressive de la personnalité, et seule importante, la part que dans une vie le travail usurpe. Le loisir, en effet, au contraire, dessine un plus

secret aveu. Et ce qui avant tout caractérise chacun, ce sont *ses pensées inutiles.*

(*La Volonté de métamorphose,* p. 25-27, Grasset.)

TRAVAIL STERILE, LOISIR FECOND

Par les gestes de travail se symbolise et se mesure, en chaque homme, la puissance d'adaptation à la société; mais plus loin en lui, ce que révèle l'attitude du loisir, ne serait-ce point dès lors la puissance d'adaptation à l'univers?

Toute forme individuelle semble une proie dont cet univers s'est saisi. Pour s'apparaître enfin à soi-même et donner un centre furtif à sa diffusion éternelle il s'est efforcé de s'engouffrer là et d'y resserrer son vertige. Effort jamais décisif et qui toujours par quelque endroit se manque, mais dont nos pensées spontanées, que ne suscita point l'attention à une tâche prescrite, traduisent incessamment les victoires et les déclins.

Or, si en la plupart d'entre nous, après l'ardente ascension de l'enfance, ces pensées se ralentissent et se décharnent peu à peu, se convaincre du progrès humain c'est s'étourdir d'une illusion. Sans doute, en effet, nos nations organisèrent partout, de façon de plus en plus experte, une production accrue sans trêve; et de mieux en mieux elles disposent d'un outillage précis et subtil; mais, tandis que les gestes de travail s'accomplissaient, n'arriva-t-il peut-être que l'attitude des loisirs s'affaissât et que, plus fréquemment, et d'une chute plus lourde, les pensées fortuites, où passe la confidence des univers enfouis, devinssent languissantes ou hagardes?

(*La Volonté de métamorphose,* p. 34-35, Grasset.)

MYSTERE DU CORPS

Il n'y a rien de fixe ni de nécessaire dans les rapports natifs entre le corps et l'esprit, le monde externe et le monde intime, la mémoire et l'oubli. Pour modifier intégralement ces rapports, il suffit de mettre en émoi une sorte de puissance enfouie, jalousement dolente en nous et que la vie quotidienne laisse rarement entrevoir.

. . . .

Un préjugé presque général nous a accoutumés à considérer la vie spirituelle comme seule énigmatique. Le corps, croit-on, ne nous intrigue que parce qu'il masque cette vie; mais il ne recèle point de mystère indépendant. Les âmes se cherchant à travers l'entrave physique et demeurant inaccessibles : thème romanesque devenu banal. En vain ces deux êtres s'étreignent; ils ne s'arracheront point à leur solitude.

Plus profondément au contraire on discernerait que le corps ne nous propose pas un mystère moins subtil. Ses inflexions; ses plis indolents ou agiles; les courbes furtives qu'il trace et détruit aussitôt; ses ombres fauves, ses clartés abruptes et ses molles pâleurs; qu'est-ce que tout cela, sinon les éléments d'une énigme non moins complexe et importante que celle dont un esprit nous inquiète? L'analyste le plus aigu des sentiments et des pensées n'élucide pas un secret plus vaste ni plus ultime que par sa Vénus étendue un Velasquez, qui se distrait de toute curiosité psychique. Seul un miroir détient le visage de

la déesse, et rien n'y transparaît qui trahisse une âme précieuse. Parmi les étoffes qui alentour retombent, tant de nonchalance ne sera jamais appesantie. Mais le miroir qui s'interpose, n'est-ce point pour figurer sur quel plan l'œuvre se situe, et que l'harmonie en serait détruite par toute recherche d'expression? Le rythme se briserait, si ce front ou ces yeux participaient d'une autre sorte de beauté que la chevelure ou que les bras; et la qualité de ces lignes s'accroît de ce qu'à nul moment elles ne deviennent emblématiques.

Une inaccessible énergie plastique semble, en chacun de nous, modeler à tout instant la forme et, en présence des attaques et des secours du monde extérieur, décider de ce qui en cette forme sera constant et sera variable. Ainsi assure-t-elle que chaque corps acquière une valeur unique et ne soit comparable à aucun autre. Elle n'est, dès lors, en rien moins dominatrice que celle qui, en le modifiant sans cesse et d'une manière jusque-là inconnue, différencie de tous les autres un esprit. De même elle n'est pas moins liée au double pathétisme de la vie inépuisable et de la mort.

Quand une œuvre d'art traduit vraiment un corps, elle nous rend saisissable cette énergie plastique. Nous avons devant nous — et quel que soit son apparent repos — ce corps non seulement construit, mais se construisant. Il a en lui de l'absolu, quelque chose d'inflexible et de fluide tout ensemble, un hiératisme latent, la stricte liberté d'une loi architectonique.

. . . .

On ne pénètre pleinement telle impression ou telle opinion d'un être étranger que quand on en découvre

le rapport avec telle familière attitude de cet être, telle inflexion de sa voix ou tel frisson de ses yeux. Alors seulement l'état de conscience, dont fréquemment par les mots rien ne fut exprimé que de banal, est saisi en ce qu'il comporte d'unique et d'irréductible. On le situe dans un drame, somptueux ou mesquin, qui ne ressemble à aucun autre, et dont il est l'un des instants.

Drame le plus souvent insoupçonné du personnage même dont il retrace l'aventure. Il figure comment, à travers une série de maladresses ou de réussites, une obscure aspiration incluse dans un homme s'ingénie à se préciser.

Captant des fragments de la durée et de l'étendue, cette aspiration se délimite. Elle les anime, se les incorpore. A leur conférer une signification singulière, que nulle autre présence n'eût obtenue, elle tente de se manifester irremplaçable et, par suite, nécessaire peut-être.

A l'amour psychique et à l'amour charnel un double paradoxe est de la sorte immanent. Il s'accentue, à proportion que l'un ou l'autre s'approfondit. Dans tout amour intégral, une angoisse se mêlera donc inévitablement à la joie.

Plus en effet nous aimerons et plus nous semblerons poursuivre à travers un corps et un esprit quelque chose qui serait situé par delà, et dont tous deux procéderaient. Tout se passera comme si nous les voulions l'un et l'autre atteindre là où ils ne sont encore rien de défini et de stable, mais où plutôt ils diffèrent à peine, hésitent et, parmi des menaces de destruction et des possibilités démesurées, se créent perpétuellement.

Aimer pleinement un être, ce serait le percevoir au delà de sa chair et de sa pensée, dans l'unité et l'origine incessante de l'une et de l'autre. Par là même, le plan de l'univers où toute notre expérience normale se déroule serait

déserté. Nous serions enveloppés de forces et de lois qui, non seulement par leurs dimensions et leurs contours mais par leur essence, se distingueraient de nos lois et formes familières.

(*La Volonté de métamorphose*, p. 71, 101-105, 112-115.)

LA LIMITE DE NOTRE ESPRIT

Nos principes les plus rigoureux, — et tels que le contraire nous en est inconcevable, — rien ne prouve qu'ils répondent à la nature des choses et à une nécessité objective partout inscrite. Ils précisent plutôt les limites que nous ne saurions dépasser, et où nous devrons nous astreindre pour que l'apparence ne nous devienne pas un chaos. Que, par exemple, il ne nous soit point permis d'affirmer et de nier au même moment un même objet, cela ne témoigne point que nous soyons initiés à quelque secret universel; cela manifeste uniquement une impuissance de notre esprit.

Quelle que soit notre souplesse intellectuelle, un instant arrive toujours où il n'y a plus de paradoxe possible. Une seule opinion peut être formulée. On en conclut que cette opinion est vraie. Il serait plus légitime de prétendre que vient d'être atteint l'un des points où toute plasticité mentale est supprimée, et où la fantaisie individuelle est d'avance interdite par une sorte d'entêtement de l'espèce.

(*La Volonté de métamorphose*, p. 126-127.)

INSUFFISANCE DE L'INTELLECTUALISME

On pourrait presque, dès lors, se représenter chaque vie humaine comme occupée par une sensation unique, qui se déroule, ininterrompue, de la naissance jusqu'à la mort. Cette sensation ne relève pas de tel sens privilégié, à l'exclusion de tous les autres; mais tour à tour ou simultanément chacun de ces sens l'enrichit ou la blesse. Selon les instants, elle se révèle avant tout auditive, visuelle, tactile; mais il n'y a là pour elle qu'un prétexte bientôt négligé. En effet, de même qu'elle se cherche à travers les différents sens et se pose sur l'un puis sur l'autre, de même aussi elle les astreint à se répondre et comme à se symboliser incessamment. Elle rend vaine par sa persistance leur discontinuité physique; et les lacunes qui s'étendent entre leurs données disparates sont à tout moment compensées. Aucun lien entre les vibrations sonores et les vibrations lumineuses; mais en nous tel aspect se continue par telle cadence et semble lui être affilié. Lorsque telles notes nous atteignent, toute une contrée rapide s'estompe; de vallées illusoires monte une plainte qui se brise; des plaines dansantes interrompent la nuit.

. . . .

Si une sensation unique et comme intemporelle traverse et joint ainsi nos sensations multiples et momentanées, l'entendement n'est plus notre seul principe d'excellence. Et tout ne se classe plus par rapport à lui seul,

quand on examine s'il y a une part de nous-mêmes qui à quelque degré puisse transgresser la mort.

Or les différences individuelles semblaient contingentes et transitoires, tant que l'on ne mettait de dignité qu'en cet entendement. Bien qu'il soit inégalement développé selon les êtres, il ne peut, en effet, s'exercer correctement que d'une manière partout semblable. Son point de perfection est le même chez tous. A se réaliser pleinement en chacun de nous, les forces qui permettent de juger et d'abstraire deviendraient identiques les unes aux autres. A leur égard la conscience personnelle n'est donc point nécessaire. Qu'elle s'annihile et la nature ne sera en rien amoindrie.

Dès que l'on discerne, au contraire, à l'intérieur même des sensations la ligne de persistance et d'ordre, la conclusion opposée survient. On voit que ce qui importe avant tout en chaque être c'est ce qu'il a d'irréductible.

(*La Volonté de métamorphose*, p. 153-157.)

SUR LA REALITE DE L'INDIVIDU

On a souvent nié l'existence réelle de l'individualité, en alléguant notre impuissance à isoler de toute relation et de tout détail la conscience que nous avons de nous-mêmes. Et il est vrai que chaque fois que nous pensons à nous, nous sommes contraints de faire allusion à quelque circonstance passée ou pressentie. Nous ne nous apercevons jamais que momentanés et restreints. Il n'en eût pas fallu conclure, cependant, que notre individualité fût illusoire. Car cette impuissance où nous sommes prouve seulement que notre rapport avec le monde n'est pas extérieur à notre être. Il manifeste notre substance.

L'individualité n'existe que dans la mesure où elle se sert des événements comme d'une matière et où elle se rend inséparable du monde. Comment évoquerions-nous une image de nous-mêmes qui fût sans perspective et sans décor? Le paysage qui s'allonge n'y est pas un vain agrément. Il fait presque partie de nos traits.

Nous efforcer de nous saisir hors de tout incident de notre histoire, c'est nous efforcer de nous abstraire. L'échec d'un tel essai atteste donc non point notre irréalité, mais l'impuissance de l'abstraction en face de notre vie la plus intime. Des concepts qui s'opposent — ceux de pluralité et d'unité par exemple — se vérifient ensemble et aussi aisément sur cette vie qu'ils explorent; mais, d'autre part, dans le même instant, voici qu'ils la laissent hors de prise. Mieux, d'ailleurs, ils s'adaptent à ces profondeurs dérobées, mieux ils perdent leur signification coutumière et leur rigueur mathématique. Tout ce qu'il y a en eux d'abstrait s'estompe.

Pour nous rendre présente l'individualité, le seul procédé efficace serait dès lors, sans doute, celui où toute trace d'abstraction serait abolie. Or, le procédé le plus concret, n'est-ce point la sensation? En toutes nos sensations, cependant, quelque chose d'abstrait persiste. Elles sont localisées et furtives, c'est-à-dire détachées dans l'espace et dans le temps. Afin d'être pleinement concrète et affranchie, celle qu'il faudrait ici devrait par là même, au contraire, ne se pouvoir disjoindre des autres et jamais ne s'offrir à part. Elle s'enchevêtrerait à tout ce qui survient. On ne l'isolerait que par artifice.

Une telle sensation n'est pas illusoire. Chacun de nous la surprend, s'il se replie vers soi-même. Il la devine qui s'incorpore à toutes les autres et qui glisse selon leur transparence changeante.

(*La Volonté de métamorphose*, p. 172-175.)

JACQUES MARITAIN

né en 1882

Jacques Maritain grandit dans une atmosphère de protestantisme libéral et démocratique et eut à rencontrer, avant de trouver la foi catholique, le matérialisme de Le Dantec et la philosophie bergsonienne.

Né le 18 novembre 1882 — à la belle époque du radicalisme — d'un père bourguignon, alors avocat à Paris, et catholique peu convaincu, il fut surtout élevé par sa mère. Mme Maritain-Favre, fille du fameux démocrate Jules Favre, donna à son fils l'éducation protestante, rationaliste, humanitaire, qui était dans la tradition républicaine de la famille. Il en conserva le goût de la vie intellectuelle, qui dès ses premières années de collège, studieuses et brillantes, s'affirma très vif, conduisant même au surmenage une santé déjà assez frêle. C'est au lycée qu'il se lia avec Ernest Psichari, dont la vie spirituelle resta dès lors étroitement liée à la sienne. Le petit-fils de Jules Favre et le petit-fils de Renan entreprirent une exploration passionnée de la pensée moderne, étudiant avec la même ardeur et le même désir de vérité les lettres, la philosophie, la biologie et le matérialisme alors régnant, aussi bien que les questions sociales à l'ordre du jour. C'est alors qu'il rencontra ses deux autres compagnons d'études et de pensée : Charles Péguy, et celle qui devait plus tard devenir Mme Raïssa Maritain.

Leur avidité de science fut vite et presque tragiquement déçue par le positivisme, le matérialisme et le scepticisme enseignés à la Sorbonne; mais ils n'étaient pas armés pour se dresser efficacement contre la doctrine officielle. Maritain fut pourtant frappé assez profondément par la personnalité de Le Dantec, penseur paradoxal qui niait la pensée. Le Dantec estimait Maritain, bien que lui reprochant d'aller vers les « sottes rêveries » de Bergson, puis plus tard au « suicide intellectuel » de la foi catholique; c'est à lui que Maritain doit sa forte culture biologique.

Le bergsonisme suscita un vif enthousiasme chez Maritain et ses amis. On pouvait enfin sortir du scepticisme; les sophismes matérialistes étaient démontés, la passion de la vérité pouvait retrouver un absolu à se fixer comme but, la métaphysique était ressuscitée.

Maritain ne s'attacha à vrai dire qu'au côté critique du bergsonisme, qui rétablissait comme accessible un certain absolu; il ne vit jamais dans l' « intuition » un moyen d'atteindre cet absolu. Sa vie universitaire (licence ès lettres en 1904, agrégation de philosophie en 1905) se passa alors dans la gratitude envers Bergson le libérateur, le désir ardent de trouver la doctrine vraie, et l'inquiétude que mettait en lui ce désir que rien autour de lui ne venait satisfaire.

La lecture des livres de Léon Bloy apporta à Maritain la grande révélation. Emus par la misère matérielle dans laquelle se trouvait cet homme, Jacques et Raïssa Maritain le secoururent; Bloy vit dans cette aide le fait d'âmes « naturellement chrétiennes » et entreprit de les initier à sa foi. Cette tâche de conversion, dont Bloy s'était fait une espèce de spécialité, se poursuivit en 1905 et 1906. Bloy s'efforçait de mettre sous les yeux de Maritain ce qu'il estimait être les *réalités* du dogme et de la mystique catholique; ce furent surtout les vies des saints, et celle de Bloy lui-même, pauvre, humble et pleine d'une foi combative. En juin 1906, Maritain et sa femme recevaient le baptême catholique, suivi bientôt des autres sacrements.

Les deux années qui suivirent s'écoulèrent à Heidelberg, où Maritain poursuivait ses études biologiques, fort préoccupé des théories embryogénétiques de Driesch. Les nouveaux convertis vivaient dans une ivresse intellectuelle souvent pénible, n'ayant pas encore réussi à faire de leur raison l'instrument docile du dogme. Mme Maritain, torturée par une longue maladie, se trouva guérie d'une façon qu'ils n'hésitèrent pas à considérer comme miraculeuse. A son retour en France, Maritain, après avoir publié quelques études sur les théories transformistes et néo-vitalistes en Allemagne, abandonna la carrière universitaire officielle pour se consacrer tout entier à sa foi nouvelle.

Par l'intermédiaire de Péguy, il entra en relation avec les bénédictins de Solesmes, puis avec le P. Clérissac, dominicain, qui devint son directeur spirituel. En 1909, il se retira à Versailles pour travailler et méditer sous sa direction, s'initier plus profondément au culte et à la mystique catholiques. Mais surtout il apprit du P. Clérissac à connaître la scolastique chrétienne et Saint Thomas : la raison humaine était réintégrée comme pilier de la foi. A cette lumière il put considérer ses études passées et juger de son point de vue le bergsonisme; il l'attaqua dans plusieurs articles de la *Revue de Philosophie* comme l'une des erreurs les plus dangereuses du siècle. Cette activité lui valut une chaire au collège Stanislas, qu'il occupa de 1912 à 1914 et de 1915 à 1916. Dans ses articles, dans son livre *La Philosophie bergsonienne*, dans ses conférences et ses cours à l'Institut catholique, où il fut nommé professeur en 1914, Maritain continua, et de plus en plus, à défendre la raison et Saint Thomas contre Bergson, mettant la jeunesse catholique en demeure de choisir entre les deux philosophies. Il s'attaquait en même temps au cartésianisme (« péché national du pays »), à l'idéalisme allemand qui lui semblait sortir de la même source et auquel il voulait opposer, disait-il, la pensée française saine et véritable. Par la suite, et surtout après qu'il eût commencé le travail dont on l'avait chargé, la rédaction d'un manuel de philosophie à l'usage des séminaires, il ne cessa de croître en considération dans le monde de la spéculation catholique. Son *Introduction à la Philosophie* lui fit donner le titre de docteur *ad honorem* à Rome et lui assura la faveur du pape. Son activité reste marquée par ses cours, ses conférences, la fondation de cercles d'études de philosophie scolastique, son appui apporté à la Société Thomiste, ses recherches d'esthétique thomiste (*Art et Scolastique*), son manuel de *Logique*, ses polémiques sur Bergson, Descartes et Aristote avec Legendre et Chevalier, ses conférences à l'Université de Louvain, des chroniques philosophiques dans diverses revues, des préfaces, etc.

Toutes les manifestations de la pensée de Maritain procèdent d'un goût scrupuleux, extrême de la plus rigoureuse orthodoxie. Il se méfie même des tendances à de petits écarts de doctrine que le besoin de violence laisse paraître chez Léon Bloy, son initiateur. Il ne reconnait pour le vrai thomisme que celui de Saint Thomas lui-même et de ses disciples les plus stricts, appliquant avec la plus grande prudence leur théorie de l' « enrichissement par assimilation et contrôle » de la doctrine selon les nécessités de l'histoire de l'Eglise. Pourtant il aime mieux maintenir cette attitude intransigeante à grands efforts que de se contenter d'accepter passivement et à la lettre le texte pur et simple de la *Somme théologique*. Maritain prétend trouver dans l'orthodoxie ainsi conçue, bien plus qu'une discipline, une réalité vivante qui doit éclairer tous les problèmes théoriques et pratiques, et leur donner l'harmonie. Ces fondements de sa pensée : le dogme catholique, Aristote (que certains lui reprochent de faire avec trop d'artifice chrétien), Saint Thomas, ses disciples, les traditions spirituelles des bénédictins, des dominicains, des carmélites, lui permettent de se considérer à son tour, dans une parfaite sérénité d'âme, comme un initiateur à la foi chrétienne et au dogme de l'église de Rome.

R. V.

BIBLIOGRAPHIE. — *La Philosophie Bergsonienne*, études critiques (Rivière, 1913); 2e éd., revue et augmentée, avec préface nouvelle (1930). — *Art et Scolastique* (Rouart, 1920); nouvelle édition revue et augmentée (1927). — *Eléments de Philosophie* (Téqui) : Introduction générale à la philosophie (192); 6e édition. Petite Logique (1924); 4e édition. — *Théonas* (Nouv. Libr. Nationale, 1921); seconde édition, revue et augmentée. — *Antimoderne* (Ed. de la Revue des Jeunes, 1922); 10e éd., revue et augmentée. — *Réflexions sur l'Intelligence* (Nouv. Libr. Nat., 1923); chez Desclée, 2e éd. — *Trois Réformateurs* (Plon, 1925); 13e mille, traduit en anglais. — *Réponse à Jean Cocteau* (Stock, 1926). — *Primauté du Spirituel* (Plon, 1927). — *De la Vie d'Oraison*, par Jacques et Raïssa Maritain (Rouart, 1925). — *Quelques pages sur Léon Bloy* (Cahiers de la Quinzaine, 25 octobre 1927).

Etudes publiées dans les Chroniques du Roseau d'Or : *Grandeur et Misère de la Métaphysique* (1925). — *Frontières de la Poésie* (1927). — *Dialogues* (1928). — *Bergsonisme et Métaphysique* (8e numéro de

Chroniques dans la Revue de Philosophie). — *Philosophie et Expérience mystique* (nov.-déc. 1926).

Collaboration à *Pourquoi Rome a parlé* (1927). Chapitre : « Le sens de la condamnation. »

Collaboration au second *Cahier de la Philosophie de la Nature* (Vrin, 1928). Chapitre : « Science et Philosophie. »

Collaboration à « *La Vie Intellectuelle* » : Saint Thomas et l'Unité de la culture chrétienne.

Collaboration à *Clairvoyance de Rome* (Spès, 1929). — *Le Docteur Angélique* (1re éd., chez Hartmann, en 1929. Seconde éd., revue et augmentée, chez Desclée et de Brower, en 1930). — *Gino Severini* (éd. de la Nouvelle Rev. fr., Collection des Peintres Nouveaux, 1930).

Collaboration à *Vigile*, premier cahier 1930 (Grasset). — *Todo y Nada* (étude sur saint Jean de la Croix).

Collaboration à *Nova et Vetera* (Fribourg, 1930). — *Religion et Culture.*

DE LA VERITE

Qu'est-ce que la vérité? Pilate n'attendait pas de réponse, il tenait la question pour insoluble. C'est pourquoi la vérité ne lui répondit pas. Le philosophe, lui, doit essayer de répondre.

Mais la manière dont l'idéalisme pose la question ne vaut guère mieux que celle de Pilate. Depuis Kant, l'intelligence ne sait que redire : *quid est veritas?* comme un doute qu'il faut une merveilleuse audace pour seulement formuler, et qu'il suffit d'exprimer pour ne pouvoir le résoudre.

La grande faiblesse du fondateur du criticisme c'est de n'être pas assez critique. Il manque de courage critique (le courage du juge). Il a été réveillé par Hume de son sommeil dogmatique, mais il n'a pas creusé jusqu'aux racines le problème de la connaissance. Il n'a pas vu ces racines. Il use d'une foule de préconceptions qu'il a héritées sans les critiquer de la philosophie de son temps, les résidus

de Descartes-Leibniz-Wolff font dans sa pensée un énorme *caput mortuum*. Il n'a pas seulement songé, avant la seconde édition de la *Raison pure,* que l'idéalisme métaphysique méritât une réfutation sérieuse, il a toujours cru — et il a eu raison d'y croire, — mais il a toujours cru naïvement à l'existence de la chose en soi, si naïvement que, sans elle, comme dit Jacobi, on ne peut pas entrer dans son système, encore qu'avec elle on n'y puisse pas rester. C'était un naïf harcelé par le scrupule intellectuel, combien plus naïf que Pascal! Combien moins hardi que Thomas d'Aquin! Il croit naïvement à la valeur éternelle de la physique newtonienne, à la rigidité absolue, à la nécessité métaphysique de la science physiomathématique et de son déterminisme (un événement libre se produisant dans la série des phénomènes serait un scandale affreux, mettant toute la science en pièces), à l'entière préformation du monde de la géométrie, tel quel, dans le monde de la préception sensible (on a pu ainsi l'accuser à bon droit de professer, en ce qui concerne les mathématiques, un réalisme et un dogmatisme exagérés).

Il se montre surtout naïf en ceci que, dans son extrême révérence à l'égard de son temps, il prend comme point de repère et comme étalon, pour construire une théorie de la connaissance, un produit aussi artificiel et aussi *local,* aussi complexe, aussi mêlé que ce qu'on appelle de nos jours « la science » positive (la science des phénomènes). La plupart des philosophes postérieurs à Kant sont en cela aussi naïfs que lui, ils ne s'aperçoivent pas que les matériaux sur lesquels ils travaillent, fallacieux parce que trop particuliers, ne peuvent les induire qu'à des vérités diminuées, les positivistes français et les empiristes anglais ne pensent qu'aux particularités des sciences du détail phéno-

ménal; M. Russell ne pense qu'aux particularités des mathématiques pures; MM. Blondel et Bergson (je ne les rapproche que sur ce point précis) ne pensent, pour critiquer l'intelligence « notionnelle » qu'aux particularités propres à un certain mauvais usage de la raison dans les sciences. Bases évidemment trop étroites pour soutenir cette métaphysique du vrai qui se nomme la critique de la connaissance. C'est au contraire sur les données les plus primitives et les plus universelles qu'il faudrait bâtir, c'est l'ordre naturel des problèmes qu'il faudrait suivre. C'est cet ordre que nous essaierons de retrouver ici.

II. — Qu'est-ce que la vérité? Voilà, semble-t-il, la première question que l'esprit philosophant se pose lui-même, lorsque, ayant déjà fait œuvre de connaissance et de science, et ayant déjà exercé sa réflexion logique, il entreprend de déterminer, par la réflexion critique (qui est une réflexion plus élevée et d'ordre métaphysique), la nature et la valeur de la connaissance elle-même.

Chaque fois en effet qu'elle adhère à quelque objet, par un jugement, l'intelligence en même temps, affirme de fait et dans son action même (*in actu exercito*) qu'elle est vraie en jugeant ainsi, et qu'elle tient la vérité. Dès lors, la première question qui avant la question plus profonde : qu'est-ce que connaître? se présentera à la réflexion critique, c'est bien : qu'est-ce que la vérité, ainsi affirmée du fait par l'esprit chaque fois qu'il juge?

Réponse spontanée du sens commun : la vérité c'est ce qui est ou plutôt, car c'est la vérité de la connaissance dont il s'agit ici, doit évidemment se trouver dans l'esprit connaissant, être une certaine perfection de cet esprit, la vérité, c'est *la conformité de l'esprit avec ce qui est.* Cette réponse nous fournit l'indispensable point de départ, car, pour tout ce qui touche les questions premières, il faut bien partir des déclaration *naturelles* de l'intelligence commune, ne fût-ce que pour les soumettre à l'épreuve de la réflexion critique.

Ici d'ailleurs, il ne s'agit pas encore d'exercer scientifiquement cette réflexion, de procéder selon l'ordre et la méthode de la critique constituée comme science, il s'agit très précisément d'éveiller la réflexion critique, et d'introduire l'esprit, par la méthode d'invention, à la critique elle-même. Posant par hypothèse la légitimité de l'attitude naturellement dogmatique de l'intelligence, nous plaçant au sein des convictions naturelles du sens commun, nous verrons surgir de soi-même le problème critique, en même temps nous pourrons déterminer déjà certaines solutions qui, présupposant la valeur de nos facultés de connaître, se trouveront scientifiquement établies, deviendront proprement objet de savoir, quand la critique, cette fois constituée et consciente d'elle-même, aura réflexivement, par réduction à l'absurde, établi comme conclusion scientifique ce présupposé lui-même. Telle est bien de fait, là où nous est proposé un développement historique à peu près pur de la pensée philosophique, je veux dire dans l'ancienne Grèce, la manière dont le problème de la vérité a fait surgir la spéculation critique. La doctrine de la connaissance une fois édifiée, la théorie de la vérité en apparaîtra comme le couronnement. Mais c'est par cette même théorie, ébauchée d'abord sous l'abri protecteur du sens commun, qu'elle aura pris naissance comme discipline spéciale, en se détachant du fond commun des sciences philosophiques.

Retenons donc les déclarations naturelles de l'intelligence commune, et tablons sur elles pour déterminer ce

qu'il appartient aux réductions à l'impossible de la réflexion critique de confirmer plus tard. Or, je sais naturellement d'une façon très claire ce qu'est la vérité du moins quand on ne demande pas de le dire à autrui; et si on me contraint de le dire, eh bien! je trouve en effet que la vérité suppose deux termes, ce qui est connu et ce qui connaît, et un rapport de conformité entre l'un et l'autre. Mais qu'est-ce que je connais? C'est ce qui est; et quand le sens commun dit ce qui est, il entend ce qui se trouve pour son propre compte hors du néant, ce qui existe, en dehors de mon esprit et indépendamment de lui. Rien n'exprime donc mieux que cela que je connais bien, et que j'appelle vérité, que cette formule : *conformité de l'esprit avec ce qui est.*

Mais il va falloir peiner quelque peu pour la préciser de façon convenable. Au début, l'esprit s'y porte d'un effort trop massif. Sous prétexte qu'entre l'être et la pensée vraie il n'y a pas d'écart, il va affirmer tout uniment une *identité absolue entre l'être et la pensée.* C'est ce que disait Parménide, l'antique et vénérable père des métaphysiciens : « La pensée, et ce dont il y a pensée, c'est tout un... » Saintes et damnables paroles, pleines de sagesse et de folie. Ce que je pense quand je dis vrai, c'est la chose même. Donc la pensée de la chose, c'est la chose même, ou tout au moins une sorte de décalque qui coïncide de toutes manières avec la chose, et toutes les conditions de l'une sont les conditions de l'autre.

Aussitôt les difficultés les plus redoutables surgissent et se précipitent sur le philosophe. Et le voilà engagé comme malgré lui dans la théorie de la connaissance, alors qu'il ne s'est pas encore demandé : qu'est-ce que la connaissance, et qu'il se contente encore là-dessus des notions spontanées du sens commun, et qu'il entreprend seulement de considérer ce rapport de conformité entre la connaissance et son objet que nous nommons vérité.

III. — L'âme connaît. Faut-il dire qu'elle coïncide absolument et sous tous les rapports avec tout ce qu'elle connaît? Quand je vois un arbre ou une pierre, est-ce que je deviens pierre ou arbre? Mon âme est-elle comme le pensaient les premiers « physiologues » de la Grèce, un amalgame de tous les éléments du monde et de toutes les qualités qu'elle peut connaître?

Mais il y a en moi, pour connaître, autre chose que le sens. L'intelligence, perçant les apparences sensibles, découvre dans les choses des déterminations intemporelles et nécessaires lisibles pour elle seule, et dont elle s'empare par ses idées. Elle travaille sur ce que sont les choses, et cela, c'est en elle un monde d'essences universelles, tel le monde des nombres dans l'intelligence du mathématicien. Faut-il donc (si le rapport de l'être avec la pensée est un rapport d'identité pure et simple) pythagoriser et platoniser, dire que seules ces essences universelles, nécessaires et intemporelles, sont vraiment; que le monde est le monde réel, le monde de l'existence, et que le monde sensible n'est qu'une ombre qui ment, le flux brise-raison d'Héraclite?

Mais où que l'intelligence se tourne, c'est toujours l'être qu'elle voit. Partout elle est en sa présence; chaque fois qu'elle connaît, elle tient de l'être. L'idée de l'être est l'étoffe commune de la pensée. Alors, faut-il croire aussi qu'il y a une étoffe commune des choses : l'être un et le même, faut-il écouter Parménide, affirmer qu'aucune multiplicité n'existe, qu'il n'y a que l'être, et dire avec le

qu'il appartient aux réductions à l'impossible de la réflexion critique de confirmer plus tard. Or, je sais naturellement d'une façon très claire ce qu'est la vérité du moins quand on ne demande pas de le dire à autrui; et si on me contraint de le dire, eh bien! je trouve en effet que la vérité suppose deux termes, ce qui est connu et ce qui connaît, et un rapport de conformité entre l'un et l'autre. Mais qu'est-ce que je connais? C'est ce qui est; et quand le sens commun dit ce qui est, il entend ce qui se trouve pour son propre compte hors du néant, ce qui existe, en dehors de mon esprit et indépendamment de lui. Rien n'exprime donc mieux que cela que je connais bien, et que j'appelle vérité, que cette formule : *conformité de l'esprit avec ce qui est.*

Mais il va falloir peiner quelque peu pour la préciser de façon convenable. Au début, l'esprit s'y porte d'un effort trop massif. Sous prétexte qu'entre l'être et la pensée vraie il n'y a pas d'écart, il va affirmer tout uniment une *identité absolue entre l'être et la pensée.* C'est ce que disait Parménide, l'antique et vénérable père des métaphysiciens : « La pensée, et ce dont il y a pensée, c'est tout un... » Saintes et damnables paroles, pleines de sagesse et de folie. Ce que je pense quand je dis vrai, c'est la chose même. Donc la pensée de la chose, c'est la chose même, ou tout au moins une sorte de décalque qui coïncide de toutes manières avec la chose, et toutes les conditions de l'une sont les conditions de l'autre.

Aussitôt les difficultés les plus redoutables surgissent et se précipitent sur le philosophe. Et le voilà engagé comme malgré lui dans la théorie de la connaissance, alors qu'il ne s'est pas encore demandé : qu'est-ce que la connaissance, et qu'il se contente encore là-dessus des notions

spontanées du sens commun, et qu'il entreprend seulement de considérer ce rapport de conformité entre la connaissance et son objet que nous nommons vérité.

III. — L'âme connaît. Faut-il dire qu'elle coïncide absolument et sous tous les rapports avec tout ce qu'elle connaît? Quand je vois un arbre ou une pierre, est-ce que je deviens pierre ou arbre? Mon âme est-elle comme le pensaient les premiers « physiologues » de la Grèce, un amalgame de tous les éléments du monde et de toutes les qualités qu'elle peut connaître?

Mais il y a en moi, pour connaître, autre chose que le sens. L'intelligence, perçant les apparences sensibles, découvre dans les choses des déterminations intemporelles et nécessaires lisibles pour elle seule, et dont elle s'empare par ses idées. Elle travaille sur ce que sont les choses, et cela, c'est en elle un monde d'essences universelles, tel le monde des nombres dans l'intelligence du mathématicien. Faut-il donc (si le rapport de l'être avec la pensée est un rapport d'identité pure et simple) pythagoriser et platoniser, dire que seules ces essences universelles, nécessaires et intemporelles, sont vraiment; que le monde est le monde réel, le monde de l'existence, et que le monde sensible n'est qu'une ombre qui ment, le flux brise-raison d'Héraclite?

Mais où que l'intelligence se tourne, c'est toujours l'être qu'elle voit. Partout elle est en sa présence; chaque fois qu'elle connaît, elle tient de l'être. L'idée de l'être est l'étoffe commune de la pensée. Alors, faut-il croire aussi qu'il y a une étoffe commune des choses : l'être un et le même, faut-il écouter Parménide, affirmer qu'aucune multiplicité n'existe, qu'il n'y a que l'être, et dire avec le

vieux Xénophane, avec Lessing et Gœthe : ἓν καὶ πᾶν un et tout?

Je laisse maintenant la simple appréhension des choses. Serai-je plus heureux du côté de l'acte de juger, qui est la perfection même de l'intelligence? Les notions avec lesquelles se construit le jugement diffèrent entre elles, sinon, en jugeant, je ne dirais rien du tout : la notion du poète est autre chose que la notion d'Edmond Rostand. Pourtant je dis, ou je pourrais dire : « Edmond Rostand est poète. » Mais faire ce jugement revient à dire : « C'est une même chose que je nomme Edmond Rostand et que je nomme « poète » et « Edmond Rostand ». Comment cela est-il possible, si l'être et la pensée coïncident absolument et sous tous les rapports? La pensée « poète » et la pensée « Edmond Rostand » étant des pensées différentes, comment puis-je identifier la chose poète et la chose Edmond Rostand? Me voilà jeté dans les épines de Mégare. Prenant pour principe, dit Simplicius, que « cela est divers dont les concepts sont divers », les mégariques enseignaient l'incommunicabilité des idées et l'impossibilité du jugement. Puisque le logos de « Socrate » est autre que le logos de « blanc », et je dis « Socrate est blanc », j'introduis dans Socrate autre chose que Socrate, je divise Socrate d'avec lui-même, si je dis : « Edmond Rostand est poète », je sépare Edmond Rostand d'avec lui-même. « Koriskos est homme », dites-vous? Mais « homme » est autre chose que « Koriskos », donc Koriskos est autre chose que Koriskos. On ne peut que dire Koriskos est Koriskos, Edmond Rostand est Edmond Rostand, comme le Coran dit Dieu est Dieu. Décidément la sagesse est amère.

Et le raisonnement? Que nous apporte la troisième opération de l'esprit? Le raisonnement est essentiellement un mouvement logique immanent à l'esprit et progressant à partir d'un principe avec nécessité; en lui le connaître apparaît comme un développement de la pensée suivant les lois inflexibles de la connexion des concepts. Je devrais donc, si l'être et la pensée sont absolument identiques, en dire autant de l'être? Me voilà pris cette fois dans les filets de Spinoza et de Hegel. Le monde sera pour moi l'auto-développement d'un principe immanent, Substance ou Idée, le pur déploiement de la Logique dans la nécessité absolue d'une concaténation universelle par mode de déduction analytique, ou d'une évolution éternelle par mode d'oppositions et de synthèses. Manière moderne, — et au fond très inférieure, autant que le raisonnement est inférieur à l'intuition, le mouvement à l'acte immobile, — de restaurer le monisme du vieux Parménide.

IV. — Ces difficultés ne sont pas petites. La pression qu'elles exercent sur l'esprit a contraint les anciens à un long effort philosophique, et les a amenés peu à peu, d'une part à séparer du tout confus de la connaissance, telle que la concevaient les premiers sages, la science logique dans son originalité propre, de l'autre à formuler en même temps des vues critiques, plus profondes certes que bien des théories modernes, mais mêlées à leur logique elle-même, à leur métaphysique, à leur psychologie, et qu'ils ne groupaient pas en un « traité » spécial. (C'est pourquoi tant de bonnes âmes s'imaginent que la Critique de la Connaissance commence avec Kant, comme la Liberté avec la Révolution française.)

A quel terme a donc tendu essentiellement cet effort philosophique? De quelle manière les difficultés signalées peuvent-elles être levées?

Faut-il porter sur Parménide une main parricide, comme dit Platon, et nier purement et simplement toute identité entre l'être et la pensée?

Mais alors que devient la vérité, conformité de l'esprit avec ce qui est? S'il y a d'un côté l'être indépendant de mon esprit et de l'autre côté mon esprit, et qu'entre eux ne se produit d'aucune manière une identité proprement dite, alors mon esprit n'atteint jamais qu'une ressemblance de l'être, non l'être même. Et le philosophe demandera toujours : qui garantit que cette ressemblance est réellement ressemblante? que la conformité de mon esprit avec l'être est réelle, et non pas seulement apparente? que la vérité dont je m'assure est vraiment la vérité?

Je ne rejetterai donc pas le principe de Parménide, je le préciserai et l'affirmerai. Sans lâcher l'identité (mais non plus sous tous les rapports) entre l'être et la pensée, de façon à discerner certaines conditions propres à l'une et certaines conditions propres à l'autre, et à distinguer dans ma pensée ce qui est des choses mêmes et ce qui est de ma manière de connaître. Travail subtil, qui a été commencé par Platon, accompli, quant à l'essentiel, par Aristote, repris et complété par les scolastiques.

V. — Ce qui importe ici avant tout c'est de distinguer la *chose* de son existence, la chose elle-même et le *mode d'exister* de la chose. Dès que j'entrevois que pour une même chose il y a divers modes d'exister, diverses manières d'être posée hors du néant, un mode d'exister *en soi-même* chose, et un mode d'exister *dans une âme,* alors je commence à entrer dans le problème de la connaissance.

L'âme ne coïncide pas matériellement avec toutes les choses; quand elle voit une pierre ou un arbre, elle ne se

fait pas pierre ou arbre selon l'existence que ces choses ont en elles-mêmes, mais au contraire elle les attire dans son existence à elle. Ainsi la pierre existe sous un certain mode en elle-même pierre : alors elle est purement et simplement; et cette même pierre existe sous un autre mode dans mon âme, alors elle est vue. Je dirai que l'âme en connaissant devient toutes choses *d'une certaine manière,* qu'il me restera à préciser, et que je puis déjà appeler *immatériel,* si je réfléchis que l'existence propre de la pierre est une existence matérielle, et que dans l'âme cette pierre est détachée de son existence propre. L'objet est dans le sujet selon *le mode d'exister du sujet.*

VI. — Par les sens la chose est connue telle quelle, avec toutes ses conditions d'existence actuelle et toutes les notes qu'elle tient *hic et nunc* de sa matérialité. Par l'intelligence elle est connue dans ce qu'elle comporte d'intemporel et de nécessaire, secret caché aux sens. En ce rond qui tourne, et qu'elle appelle roue, l'intelligence voit le cercle. Dans l'intelligence, la chose n'est plus chose, mais essence ou quiddité; elle y est, elle y vit séparée non seulement de son existence en sa matière propre, mais encore des conditions et des notes liées à cette existence matérielle (notes individuantes). A ce prix seulement, l'être qui se trouve en elle nous apparaît comme tel. C'est l'effet de l'opération abstractive, par laquelle notre intelligence tire son objet du donné sensible, produisant de lui un concept qu'elle se dit à elle-même, le voit dans ce concept.

Je distinguerai donc ici *l'essence* ou nature abstraite par l'esprit, et *l'existence* de cette nature soit dans l'esprit, soit dans la chose; et c'est ainsi que j'échapperai au platonisme. Les essences universelles sur lesquelles porte le travail de

l'intelligence n'existent sous cet état d'universalité que dans l'esprit; hors de l'esprit elles n'existent que dans la chose individuelle et concrète, telle que les sens la perçoivent, et sous un état de singularité; de sorte que le monde qu'elles constituent est bien pour nous le monde de l'intelligibilité, mais n'est pas celui de l'existence; c'est dans le monde sensible que ce monde intelligible existe hors de l'esprit, c'est dans cette roue qu'existe le cercle; — je parle des intelligibles qui sont l'objet propre de l'intelligence humaine, et qui nous sont immédiatement fournis par l'abstraction, car rien n'empêche que d'autres intelligibles, conçus par analogie à ceux-ci, — une âme spirituelle, un esprit pur, Dieu, — existent hors de notre esprit en eux-mêmes et non pas dans un sujet matériel (mais toujours sous un état de singularité). Ainsi l'universel objet de l'intelligence est plus quant au connaître, et moins quant à l'exister, que l'individuel objet du sens. De là la dignité propre de l'un et de l'autre. Disons que l'universel existe dans le réel quant à l'essence ou nature nommée universelle, mais n'existe que dans l'esprit quant à l'universalité elle-même.

Par là est mis en lumière le rôle formateur de notre intelligence, qui pose elle-même son objet devant soi dans un concept, et qui le travaille, divise, malaxe de toutes manières pour le mieux pénétrer. Dès l'origine, c'est d'elle et de son activité que vient à cet objet le mode d'exister universel qu'il a en elle. Mais si j'introduis ainsi une certaine disjonction entre l'être et la pensée, je dois maintenir d'autre part une certaine identité entre l'un et l'autre, sous peine de rendre impossible la vérité. Je vois le point précis où cette identité subsiste, où le connaître ne diffère point de ce qui est; l'essence qui a un mode d'exister universel

dans l'esprit, et un mode d'exister individuel dans la chose, que cette essence ne tienne de mon intelligence aucune de ses déterminations intrinsèques, absolument rien de ce qu'elle est comme essence; qu'à ce titre-là mon intelligence la reçoive seulement, n'y fasse rien, voilà l'intellection sauvée. *Noli tangere.* Le cercle est identiquement ce qu'il est comme cercle, avec toutes ses propriétés géométriques, dans la roue et dans mon esprit. C'est une seule et même nature humaine qui existe hors de mon esprit, dans Pierre, et qui existe dans mon esprit, comme objet connu. Autrement dit ce que les scolastiques appelaient le terme *quod* de l'appréhension intellectuelle, *le terme immédiatement atteint par l'intelligence au moyen du concept, ce n'est pas une image ou un portrait de la chose, ni une forme vide, c'est la chose même, c'est la nature même qui est à la fois dans la chose pour exister et dans le concept pour être perçue.*

Cette thèse absolument fondamentale est méconnue par presque tous les philosophes modernes : par Descartes qui croit que le terme immédiatement atteint par la pensée, c'est la pensée elle-même, c'est l'idée, regardée comme une image ou un portrait de la chose; par Kant, qui croit que par le concept comme tel l'intelligence ne perçoit rien, mais applique aux représentations sensibles une forme vide; par certains penseurs contemporains, comme M. Blondel, qui, influencés malgré eux par l'héritage de Descartes et de Kant, tiennent encore le concept ou la « notion » pour un « portrait » et pour un portrait radicalement hétérogène à l'original. N'oublions pas toutefois que tandis que le sens perçoit la chose, cette roue, ce bâton, en tant qu'il existe actuellement, notre appréhension intellectuelle, prise à part et en elle-même (indépendamment de l'acte de juger), porte sur les natures ou essences ; le cercle, la droite, abstraction

faite de leur existence actuelle en tel ou tel sujet. Elle porte sur des possibles, non sur des existences actuelles. L'existence actuellement exercée nous est livrée par les sens seuls, et par les raisonnements construits sur les données des sens. Rôle capital, à ce point de vue, de l'expérience sensible, du contact charnel avec les choses. Je peux savoir par la raison que Dieu existe, mais à condition de partir de l'être que je touche et je vois.

VII. — Quant au concept d'être, il est bien vrai qu'il est l'étoffe commune de la pensée. Mais ce concept qui imbibe tous les objets d'intelligence se dit à des titres divers des choses dont il se dit, et nous ne pouvons pas penser l'être sans penser l'être de ceci ou de cela, de Dieu, ou de la créature, de la substance ou de l'accident. Aussi, loin d'accéder au monisme de Parménide, et de faire de l'être un et identique l'étoffe de toutes choses, faut-il dire que seul le mot être est purement et simplement un. Non seulement l'être existe dans l'esprit, comme tout objet de concept, avec une universalité qu'il n'a pas dans le réel, mais encore son unité n'est dans l'esprit lui-même qu'une unité sous un certain rapport (unité de proportionnalité) : le concept d'être est un concept analogue et implicitement multiple.

VIII. — Que dirai-je de l'acte de juger? Le problème de la prédication (attribution d'un prédicat à un sujet) se résout sans peine dès qu'on a compris qu'à un même existant réel peuvent répondre dans l'esprit deux concepts divers ou deux vues diverses. « Homme » signifie « qui a la nature humaine », et si je ne peux pas dire « Koriskos est l'humanité », je peux dire « Koriskos est homme », parce qu'une même chose existant hors de l'esprit peut avoir la nature humaine et avoir le nom de Koriskos. Le concept « homme » est autre que le concept « Koriskos », mais telle chose appelée « homme » n'est pas autre que telle chose appelée Koriskos. Le sujet et le prédicat sont le même quant au réel, et ils sont divers quant au concept ou à la notion : *idem re diversum ratione.*

Voilà donc une certaine disjonction entre l'être : une même chose, et la pensée : deux concepts. Mais la coïncidence requise entre l'un et l'autre n'est pas détruite pour cela, car d'un côté l'acte de simple perception intellectuelle, en me faisant voir à part dans Koriskos tels ou tels objets de pensée, « homme », « blanc », etc., ne me dit nullement que ces objets de pensée existent à part, et d'un autre côté l'acte de juger réunit précisément ce que l'acte de simple perception intellectuelle avait divisé, puisqu'il consiste à identifier le sujet et le prédicat par le moyen du verbe être. Le jugement consiste essentiellement à déclarer que deux concepts divers en tant que concepts s'identifient dans la chose. Je tiens là un nouveau principe absolument fondamental, que les philosophes modernes semblent méconnaître depuis Leibniz; car tout ce qu'ils disent de la pensée logique, asservie à l' « identité », paraît présupposer que cette pensée a pour fonction de constater des identités déjà données, toutes faites, entre des notions prises comme telles, ce qui réduit toute la pensée logique à affirmer A = A, et à ne pas penser du tout. Si Kant avait aperçu ce principe et poussé jusque-là sa critique, les générations eussent été privées de la Critique de la Raison pure, construite tout entière sur ce postulat étonnant que juger c'est appliquer à un sujet par le verbe être un prédicat que ce sujet n'est pas.

J'ajoute que si la simple perception intellectuelle, par

laquelle je conçois « Koriskos », « homme », « le cercle », etc., etc., concerne les essences ou natures, le jugement, lui, par lequel, considérant une proposition telle que « Koriskos est homme », « le cercle est la surface engendrée par une droite tournant autour d'une de ses extrémités », j'affirme : *ita est,* il en est ainsi, le jugement a rapport à l'existence (actuelle ou possible). C'est dans l'existence extra-mentale qu'il déclare que le sujet et le prédicat de la proposition s'identifient. Quand je dis : « Koriskos est homme », je dis : c'est dans l'existence actuelle une même chose qui est conçue comme « Koriskos » et qui est conçue comme « homme ». Quand je dis : « Le cercle est la surface engendrée, etc. », je dis : c'est dans l'existence possible une même chose qui est conçue comme « cercle » et qui est conçue comme « surface engendrée, etc. » *Le jugement est l'affirmation de l'existence (actuelle ou possible) d'une même chose en laquelle se réalisent à la fois deux concepts divers.*

IX. — Il convient enfin de séparer comme il faut la Logique et la Science : celle-ci a pour objet l'être réel, les choses atteintes par nos concepts, et leurs connexions dans l'existence extra-mentale; celle-là a pour objet un *être de raison,* les relations et connexions que les choses soutiennent entre elles en tant que connues, en tant qu'elles existent dans l'esprit. *Le logique n'est pas le réel,* encore qu'il soit fondé en lui. Les nécessités intelligibles que nous considérons à part dans les natures abstraites et universelles existent bien dans les choses et les règlent bien, en ce qui ressortit du moins à leur essence, car pour les déterminations universelles, elles sont le domaine du contingent. Mais le mouvement logique et les nécessités propres du discours

n'affectent les choses que selon qu'elles existent dans l'esprit séparées de leur existence propre.

La logique hypostasiée de Spinoza et de Hegel, la *natura naturata* de l'un, le devenir de l'autre, apparaît à ce point de vue comme une énorme puérilité.

X. — Ainsi toutes les difficultés se résolvent à condition de reconnaître une certaine disjonction entre l'être et la pensée, sans abandonner pour cela leur essentielle identité dans l'acte même de connaître. Nous n'avons pas rejeté le principe de Parménide : « La pensée, et ce dont il y a pensée, c'est tout un », nous l'avons précisé et épuré. L'être et la pensée ne sont pas purement et simplement la même chose, comme le voulait Parménide. Leur accord ne doit pas non plus être imaginé sur le modèle beaucoup trop grossier d'un décalque matériel : entre l'être et la pensée il y a à la fois, je ne fais que l'entrevoir au terme de cette étude, identité beaucoup plus profonde et diversité beaucoup plus marquée. La chose prise en tant qu'elle existe dans l'esprit souffre des conditions qu'elle n'a pas en tant qu'elle existe en elle-même. Mais au point précis où porte purement le connaître, il n'y a nulle diversité entre la connaissance et la chose, entre la pensée et l'être; si bien que le connaissant et le connu, sans que l'être propre de l'un se mêle en rien à l'être propre de l'autre, sont un et le même sous le rapport précis de l'acte de connaître : « L'acte du senti et celui de la sensation, disait Aristote, sont un seul et même acte; mais l'être propre diffère en l'un et en l'autre. » Expression pleinement évoluée et rectifiée de ce que Parménide n'avait su dire qu'en soudant dans une même formule le vrai et le faux.

Au lieu de s'en tenir à ces sages précisions aristotéli-

ciennes, où l'intelligence des anciens avait mis toute sa délicatesse de toucher, Kant, en docteur brutal, disjoindra absolument l'être et la pensée, détruisant ainsi, quoi qu'il fasse, la connaissance et la vérité.

La vérité, nous pouvons essayer maintenant de mieux pénétrer ce qu'elle est, en donnant à la grande formule rendue classique par saint Thomas : adéquatation de l'intelligence et de la chose, son sens le plus déterminé. C'est une opinion commune parmi les philosophes que la vérité est plus parfaitement dans l'intellect que dans le sens, car lorsqu'il juge des choses avec vérité, l'intellect, étant capable de réflexion, sait de lui-même qu'il est vrai, mais le sens ne le sait pas; et qu'elle est proprement dans le jugement, non dans la simple appréhension, car tant qu'il n'y a ni affirmation ni négation, tant que je dis simplement « le cercle » ou « l'homme », il n'y a rien encore dans l'esprit qui soit conforme ou non conforme à ce qui est. Mais le jugement, je viens de le voir, a essentiellement rapport à l'existence, actuelle ou possible; et de même c'est essentiellement par rapport à l'existence hors de l'esprit qui se prendra la vérité : « vérité d'existence » par rapport à l'existence actuelle, comme quand je dis : Koriskos est homme; « vérité idéale » par rapport à l'existence possible, comme quand je dis : la somme des angles d'un triangle égale deux droits. *Verum sequitur esse rerum.* Disons donc qu'au sens le plus précis du mot, la vérité est la conformité de l'acte de l'esprit unifiant deux concepts dans un jugement, avec l'existence (actuelle ou possible) d'une même chose en qui se réalisent ces deux concepts.

Définition pédantesque, et qui a l'inconvénient de ne s'appliquer qu'à l'intelligence humaine et à la vérité humaine, à la pauvre vérité humaine, mais qui a l'avantage d'être aussi explicite que possible. En veut-on une qui convienne à toute intelligence, même aux intelligences pures (dont le jugement n'est pas asservi à la composition et à la division des concepts), on dira : la vérité est la conformité de l'esprit avec l'être, selon qu'il dit être ce qui est, et n'être pas ce qui n'est pas.

XI. — J'ai parlé de la vérité de l'intelligence. L'intelligence est vraie, selon qu'elle juge la chose comme elle est. Mais les choses aussi sont vraies, selon qu'elles sont conformes à l'intelligence dont elles dépendent : à l'intelligence humaine, pour les œuvres de notre art; à l'intelligence divine, pour les choses de la nature. Vérité de l'intelligence comme vérité de la chose, c'est toujours *adæquatio rei et intellectus.*

Or, en Dieu, non seulement il y a conformité entre son être et son intelligence, mais « son être est son acte même d'intellection. Et son intellection est la mesure et la cause de tout autre être et de toute autre intelligence. Et lui-même il est son être et son intellection. D'où il suit que non seulement la vérité est en lui, mais qu'il est la Vérité elle-même, souveraine et première ». C'est ainsi que saint Thomas répond à Pilate.

(*Réflexions sur l'intelligence,* p. 10-26, Nouv. libr. nat.)

EUGENE MINKOWSKI

né en 1885

Le Dr Eugène Minkowski est né à Pétrograd d'une famille israélite polonaise. Après des études au Lycée de Varsovie, il commença sa médecine à la Faculté de la même ville et, en 1905, la continua en Allemagne. Il passa sa thèse à Munich sur un sujet de chimie biologique. Quoiqu'il ait été, dès son adolescence, attiré par les travaux purement spéculatifs, l'influence des idées tolstoïennes l'avait incliné vers la médecine; mais, tout en travaillant à Munich dans un laboratoire de chimie biologique, il abordait l'étude de la philosophie et des mathématiques. A partir de ce moment, les grands problèmes de la psychologie ne cesseront d'occuper son esprit. Dès cette époque, le Dr Minkowski se heurta au dogme matérialiste qui régnait alors en maître sur la psychiâtrie sous la forme du parallélisme psycho-physiologique. Il subit alors très fortement l'influence d'Husserl et celle de Bergson; son œuvre est d'ailleurs toute imprégnée de bergsonisme. En 1914, il publiait un important mémoire où le principe paralléliste était battu en brèche.

Au moment de la déclaration de guerre, le Dr Minkowski se trouvait à Munich, mais il passa en Suisse où presque aussitôt il entra dans le service du Dr Bleuler comme volontaire, puis comme assistant. Cette collaboration avec le Dr Bleuler venant après des études aussi diverses et aussi fécondes que celles du Dr Minkowski, eut sur la formation de ses idées philosophiques autant que de ses idées médicales, une influence décisive. Cette collaboration fut cependant assez courte, puisque dès mars 1915, le Dr Minkowski, obéissant à un profond sentiment de sympathie, vint en France s'engager en qualité de médecin militaire. Il resta au front pendant 20 mois comme médecin de bataillon au 151e régiment d'infanterie. Il fut trois fois cité, et décoré de la Légion d'Honneur pour faits de guerre. Après la fin des hostilités, le Dr Minkowski reprit en France la carrière de psychiâtre à l'Hôpital psychiâtrique Henri-Rousselle.

Dès 1921, il avait publié seul ou avec sa femme, le Dr F. Minkowska, des articles et des études dans diverses revues. En 1925, il fonda *L'Evolution psychiâtrique*, en collaboration avec un groupe de psychiâtres : Mmes Codet et Minkowska, MM. Allendy, Borel, Codet,

Hesnard, Laforgue, Pichon, Robin et Schiff. Cette publication réunissait surtout des psychanalystes français, orthodoxes ou « sympathisants ». Dans ce groupe essentiellement psychanalytique se manifestèrent d'autres tendances. Entre tous, le Dr Minkowski, parti de l'étude de la schizophrénie, telle que l'avait faite Bleuler, s'efforça dès ce moment d'approfondir la psychologie de cette maladie en s'inspirant des idées bergsoniennes. Le Dr Minkowski a eu, en effet, le dangereux mérite de laisser entrevoir une psychologie et une métaphysique nouvelles derrière ses observations.

Venant après de nombreux articles, son très beau livre sur *la Schizophrénie* donnait déjà une vue d'ensemble du nouveau plan psychologique où il nous conduit, au delà du jeu d'images freudien. Mais quelques-uns de ses derniers travaux et notamment l'article intitulé : « *Du Symptôme au trouble générateur* », nous permettent de discerner plus précisément dans quel sens semble devoir s'orienter maintenant sa recherche philosophique : le Dr Minkowski (tout comme M. Meyerson) prétend, en portant surtout son attention sur la phénoménologie de l'espace et du temps, parvenir à la description d'un cadre structural de l'esprit humain — non point déduit rationnellement, mais imposé par l'observation clinique. Tandis que les psychanalystes veulent tout expliquer par le facteur idéo-affectif, le Dr Minkowski croit découvrir, au delà des combinaisons d'idées et d'images dont il ne nie pas l'importance, des données *plus immédiates* si l'on peut ainsi parler, et ces données se trouvent constituer un cadre structural comparable à celui que révèle le paradoxe épistémologique.

Il est incontestable que tout l'édifice de M. Minkowski est suspendu à une clef de voûte. Cette clef, c'est la notion de contact vital avec la réalité. On sait ce que c'est que la *schizophrénie* et comment est née cette entité nosologique : Bleuler étudiant la démence précoce d'après Kraepelin, fut amené à préciser les symptômes de cette maladie en mettant au premier plan le trouble des associations. Il restait donc d'accord avec les principes de la psychologie traditionnelle associationniste. Il fut néanmoins amené à introduire la notion d'*autisme* pour caractériser la manière d'être des schizophrènes. (*Autisme* signifie détachement de la réalité avec prédominance de la vie intérieure.) Mais le Dr Bleuler considérait cet autisme comme conséquence du trouble des associations. M. Minkowski, au contraire, fit de l'autisme le point central de la psychologie des schizophrènes et la précisa encore davantage en la considérant comme perte de contact *vital* avec la réalité.

La notion de contact vital avec la réalité est incontestablement d'origine bergsonienne. Ce contact vital que garde l'excité maniaque en dépit de la dégradation de son intelligence, au contraire le schizophrène l'a perdu : il reste dans l'immobile, le rationnel et le spatial; il n'a plus la notion affective du présent, il ne conçoit plus que l'étendue cartésienne.

Le Dr Minkowski observe que la psychiâtrie, née, pour ainsi dire, à l'ombre de la psychologie et de la physiologie, a commencé par grouper des symptômes d'une façon plus ou moins arbitraire; puis la clinique constatant la fréquence et la régularité de certaines associations de symptômes permit d'établir des syndrômes. Du syndrôme à la base anatomo-physiologique, la psychiâtrie, qui sent le besoin de pénétrer jusqu'à la *personnalité vivante*, s'élève à la notion de syndrôme psychologique; mais ce syndrôme mental n'est lui-même explicable que par l'existence d'un *trouble générateur*. Avec le trouble générateur, c'est bien la notion de personnalité, unité vivante et indivisible, qui réapparait.

On voit toutes les conséquences de semblables constatations si elles se vérifient. Foncièrement bergsonien, M. Minkowski apparait pourtant comme un psychologue nettement antipragmatiste; la réalité est pour lui distincte de l'utilité. Le behaviorisme, qui n'est qu'un aspect du néopositivisme, ne saurait l'annexer. Cet antipragmatisme est un des points qui mettent le mieux en valeur son originalité propre. Par là, en effet, il se sépare nettement des idées et des hypothèses de Pierre Janet, avec lequel il se trouve d'accord en bien d'autres cas. D'autre part, sa conception structurale de la personnalité qui fait du sentiment du temps le pivot de la vie de l'esprit, l'oppose à la fois aux psychanalystes et aux parallélistes de l'ancienne école. Ainsi, M. Minkowski, qui réintroduit pourtant les notions de constitution et d'hérédité, se trouve actuellement « en flèche » dans le mouvement psychologique contemporain.

A. D.

BIBLIOGRAPHIE. — *Zur Müllerschen Lehre von den spezifischen Sinnesenergien* (Zeitschr. für Sinnesphysiologie, Bd 45, 1911). — *Betrachtungen im Anschluss an das Prinzip des psychophysischen Parallelismus* (Archiv für die gesammte Psychologie, Bd, 31, 1914). — *La Schizophrénie et la Notion de Maladie mentale* (Encéphale, 1921). — *Etude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique* (Journal de psychologie, 1923). — *Similarité ou polymorphisme* (Essai méthodologique) (Archives suisses de Neurologie, 1923). — *La Genèse de la Notion de Schizophrénie et ses Caractères essentiels* (Evolution psychiâtrique, tome I, Payot, 1925). — *La Schizophrénie, Psychopathologie des Schizoïdes et des Schizophrènes* (Payot, 1927). — *Quelques remarques sur la Psychopathologie de la Démence sénile* (Journal de Psychologie, janvier 1928). — *Essai sur la Structure des Etats de Dépression presbyophrénique* (Journal de Psychologie, octobre 1928). — *Du Symptôme au Trouble générateur* (Archives Suisses de Neurologie et de Psychiâtrie, vol. XXII, fasc. I, 1928). — *Les Idées de Bergson en Psychopathologie* (Annales Médico-Psychologiques, mars 1929). — *Jalousie pathologique sur un Fond d'automatisme mental* (Annales Médico-Psychologiques, juin 1929). — *La Notion du temps en psycho-pathologie* (Evolution psychiâtrique, 2e série, n° 1, 1929). — *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie* (Journal de Psychologie, nov.-déc. 1930).

DESINTELLECTUALISATION DE LA NOTION D'ALIENATION MENTALE

Nous pouvons dire que, si vraiment l'adaptation était le seul levier de l'évolution de la personnalité humaine, il y a longtemps que cette adaptation serait chose faite; il y a longtemps que l'humanité et le monde se seraient immobilisés dans un état d'équilibre, participant tout au plus, d'une façon passive, à l'éternel mouvement astral. Mais ceci n'est pas et ne sera jamais. C'est que dans notre vie intervient puissamment un facteur d'un tout autre ordre : c'est l'épanouissement de la personnalité. L'homme ne fait pas que s'adapter; il crée et, dans cet incessant effort créateur, il entraîne avec lui l'univers entier et le fait progresser constamment. Il cherche alors à imprimer son cachet personnel à l'ambiance, à se libérer des liens que celle-ci impose à sa nature, à réduire son adaptation au stricte minimum, juste à la limite qui ne saurait être franchie impunément... car de l'autre côté il y a l'abîme, le gouffre ou la raison commence à sombrer.

Nous ne saurions de nos jours négliger cet aspect de la personnalité humaine, ni les problèmes qu'il pose devant nous. M. Bergson n'a-t-il pas intitulé une de ses œuvres principales « L'Evolution créatrice »? Mais en citant une œuvre philosophique dans un travail traitant de données psychiâtriques, ne dépassons-nous pas singulièrement les limites de notre conscience? D'aucuns seraient tout prêts à l'affirmer. Ils jugeront nos efforts en conséquence. Cependant toute bonne philosophie est riche en enseignements psychologiques. La psychiâtrie ne pourra ne pas s'y arrêter. Elle n'aura certainement rien à y perdre, mais aura sans doute beaucoup à y gagner...

Etre psychiâtre, ne veut pas dire uniquement savoir énumérer des symptômes. Nous sommes des êtres vivants, et cette vie continue à palpiter jusqu'aux extrêmes limites de la dégradation des forces psychiques. C'est elle que nous voulons connaître et dans ce but nous voulons nous servir courageusement de tous les moyens que la nature a mis à notre disposition. Qui saurait nous en blâmer? Nous voulons chercher « l'essentiel », « l'âme de l'aliéné », et il faut pour cela que la « pénétration » vienne se joindre à l'observation extérieure, comme le disaient déjà Binet et Simon dans leur remarquable article auquel nous avons fait appel plus d'une fois au cours de ce travail. « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur », tous les deux étant « capables de nous instruire » (Pascal).

Je ne me dissimule point que même maintenant des critiques sévères ne me seront guère épargnées. Pourtant je crois marcher avec notre époque. Au fond, ce qui vient d'être dit ne tend à rien d'autre qu'à désintellectualiser notre conception de l'aliénation mentale, comme nous le faisons également aujourd'hui par rapport à toutes les manifestations de la vie psychique et spirituelle de l'homme. Le fou « déraisonne » bien moins souvent qu'on ne le croit, peut-être même ne déraisonne-t-il jamais.

« Désintellectualiser » ne doit cependant pas uniquement dire : parler des facteurs affectifs... en les rationalisant le plus possible. Non, ceci veut dire bien davantage, à savoir enrichir notre expérience de tout ce que peut nous fournir

le sentiment non seulement comme objet, mais aussi, mais surtout même, comme instrument de nos connaissances.

(*La Schizophrénie*, p. 45-46 et 75-76, Payot.)

LE CONTACT VITAL AVEC LA REALITE

Le contact vital avec la réalité semble bien se rapporter aux facteurs irrationnels de la vie. Les concepts ordinaires, élaborés par la physiologie et la psychologie, tels que : excitation, sensation, réflexe, réaction motrice, etc., passent à côté, sans l'atteindre, sans même l'effleurer. Les aveugles, les mutilés, les paralysés peuvent vivre en contact bien plus intime avec l'ambiance que les individus dont la vue est intacte et qui ont leurs quatre membres; les schizophrènes, d'autre part, perdent ce contact, sans que leur appareil sensitivo-moteur, sans que leur mémoire, sans que leur intelligence même soient altérés. Le contact vital avec la réalité vise bien davantage le fond même, l'essence de la personnalité vivante, dans ses rapports avec l'ambiance. Et cette ambiance, de nouveau, n'est ici ni un ensemble d'excitants externes, ni d'atomes, ni de forces ou d'énergies. Non, elle est ce flot mouvant qui nous enveloppe de toutes parts et qui constitue le milieu sans lequel nous ne saurions vivre. Les « événements » en émergent, comme des îlots, ils viennent ébranler les fibres les plus intimes de notre personnalité, la pénètrent. Et celle-ci de nouveau les fait siens, vibre, comme une corde tendue, à l'unisson, avec eux, s'en pénètre à son tour et, en y joignant les facteurs dont se compose sa vie intime, réagit d'une façon personnelle, non pas par des contractions musculaires, mais par des actes, par des sentiments, par des rires ou des larmes, qui viennent se poser sur les flots du devenir ambiant, s'y perdent comme une goutte d'eau, s'en vont vers l'infini qui nous échappe. C'est ainsi que s'établit cette harmonie merveilleuse, entre nous et la réalité, harmonie qui nous permet de suivre la marche du monde, tout en sauvegardant la notion de notre propre vie.

Ce qui vient d'être dit suffit pour rendre probable, tout au moins, que le contact vital avec la réalité concerne le dynamisme intime de notre vie. Les concepts rigides de notre pensée spatiale ne sauraient l'atteindre. Les métaphores semblent être bien plus à leur place ici que les définitions. Ce sont elles qui sont appelées à rendre plus claire la notion du contact vital avec la réalité.

(*La Schizophrénie*, p. 82-83, Payot.)

VERIFICATION D'UN PRINCIPE BERGSONIEN PARALYTIQUE GENERAL ET SCHIZOPHRENE

Dans la vie, l'intelligence et l'instinct ou, en d'autres termes, les facteurs de notre psychisme se rapportant au solide, à l'inerte, à l'espace, d'une part, et ceux se rapportant à la durée vécue, au dynamisme, de l'autre, s'entrepénètrent et forment un tout harmonieux. Insuffisant à lui seul à assurer l'existence de l'individu, chacun de ces deux groupes de facteurs vient compléter l'autre, en limitant en même temps, d'une façon naturelle et appropriée, son champ d'action. Mais cette harmonie, ne peut-elle pas subir sous l'influence de modifications pathologiques des perturbations notables? L'instinct, par exemple, ne peut-il pas être lésé

en première ligne? L'intelligence dans ce cas, privée de son frein naturel, ne cherchera-t-elle pas à suppléer tant bien que mal l'instinct défaillant et n'aboutira-t-elle pas ainsi à des formes monstrueuses? Inversement, les éléments de l'intelligence ne peuvent-ils pas être le siège de la lésion première, avec conservation ou déformation secondaire des facteurs se rapportant à la durée? Telles sont les questions qui se posent maintenant. Ces questions ne mènent aucunement à des spéculations abstraites, comme d'aucuns auraient pu le craindre. Au contraire, elles mènent, comme nous le verrons tout à l'heure, à une série de faits, à des faits qui, n'étant pas compris dans la façon usuelle d'envisager les phénomènes psychopatiques, ont été peut-être trop négligés par nos prédécesseurs.

Nous comparerons tout d'abord, de ce point de vue, les deux grands processus mentaux que la psychopathologie est arrivée à dégager jusqu'ici, nous voulons dire, le processus schizophrénique et l'affaiblissement intellectuel (1), dont chacun, après une progression plus ou moins lente, aboutit à un état terminal spécifique, dissemblable de l'autre. Maints auteurs ont insisté, dans les derniers temps, sur la différence fondamentale entre ces deux grands processus morbides. Toutefois, malgré l'évidence de cette différence, il n'est guère facile de la préciser. Nous pouvons certes définir, sans inconvénient, l'affaiblissement intellectuel comme perte du jugement et de la mémoire. Mais il n'en est plus de même pour le déficit schizophrénique. Il s'agit ici de tout autre chose. Le mot « démence », employé encore parfois,

(1) E. Minkowski et M. Tison. « Considérations sur la psychologie comparée des schizophrènes et des paralytiques généraux. » Société de Psychiâtrie de Paris, février 1924. *Journal de Psychologie,* octobre 1924.

ne traduit que d'une façon fort imparfaite le caractère essentiel de ce déficit.

« Dans une schizophrénie, même avancée, toutes les fonctions élémentaires du psychisme, autant qu'elles sont accessibles à l'exploration, se montrent intactes. La mémoire plus particulièrement est conservée chez les schizophrènes, contrairement aux déments vrais. » (Bleuler.) Souvent on est surpris de trouver chez ces malades « sous une enveloppe démentielle une intelligence beaucoup moins atteinte qu'on ne croirait, comme endormie seulement ». C'est que « les symptômes de la folie discordante simulent souvent très promptement la démence : délire incohérent à froid, indifférence, actes bizarres de divers genres, ou bien inactivité complète de l'intelligence avec occupations devenues d'ordre inférieur, stupeur avec attitudes bizarres, actes incohérents, etc., malgré cela le plus souvent aucun signe d'affaiblissement intellectuel proprement dit, même passager, pas de perte de mémoire, pas d'erreur de jugement ». « Contrairement aux déments vraiment organiques, dont le fonctionnement intellectuel est bien plus défectueux qu'il ne paraît au premier abord, il semblerait que rien n'est irrémédiablement perdu, qu'un peu d'effort suffirait à redonner du mouvement à toute une vie cérébrale. » Pourtant il s'agit de très grands malades qui « sont réduits en apparence bien souvent à une vie purement végétative et automatique, tels des idiots ». (Chaslin) (1).

(1) Nous citons ici les paroles de Chaslin sur les fous discordants, car cette notion vise, en majeure partie, la même catégorie de malades que Kraepelin désigne du nom de déments précoces et Bleuler de schizophrènes. Au sujet des différences existant entre les conceptions de ces trois auteurs, voir mon article « La genèse de la notion de schizophrénie, etc. ».

Que leur manque-t-il et en quoi diffèrent-ils des déments dans le sens strict du mot?

C'est le problème de cette différence foncière que nous essayerons d'aborder maintenant, en prenant pour point de départ l'opposition entre l'intelligence et l'instinct dont nous avons parlé tout à l'heure. Ce point de départ, en s'inspirant des idées bergsoniennes, conférera, en plus de l'orientation générale, un caractère particulier à nos recherches. Sans se contenter de comparer uniquement ce qui fait défaut aux malades, il s'agira de faire ressortir en même temps ce qui reste intact chez eux et de préciser la différence dans leurs réactions et dans toute leur façon d'être de ce côté également.

Nous commencerons l'étude des deux processus en question par la comparaison des degrés ultimes de déchéance auxquels ils aboutissent.

Nous avons choisi, en attendant, comme représentants de l'affaiblissement intellectuel uniquement des paralytiques généraux. Cette affection présente pour nos recherches cet avantage qu'elle atteint d'habitude des individus en pleine force. L'affaiblissement intellectuel ne vient donc pas s'enchevêtrer chez eux avec d'autres facteurs, tels que, par exemple, les modifications physiologiques de la vieillesse chez les déments séniles. Il existe ici, pour ainsi dire, à l'état pur.

Je demande à un paralytique général arrivé à la période de gâtisme : « Où êtes-vous? » Il répond : « Ici. » De crainte qu'il ne s'agisse là d'une manifestation purement verbale et automatique de sa part, j'insiste : « Mais où ici? » Le malade frappe du pied pour indiquer l'endroit où il se trouve, ou le montre de son index, ou enfin d'un geste indique la chambre qu'il occupe. « Mais ici », nous

dit-il, paraissant même étonné et agacé par notre insistance.

Il ne s'agit point là d'une réaction contingente, mais d'une manifestation que nous retrouvons chez ces malades avec une fréquence surprenante.

Le schizophrène, lui, s'il répond en général à la question posée, le fait d'habitude correctement, en mentionnant l'endroit où il se trouve. Par contre, combien de fois nous dit-il que, tout en sachant où il est, il ne se sent pas à la place qu'il occupe, qu'il ne se sent pas dans son corps, que le « j'existe » n'a pas de sens précis pour lui.

Des facteurs de deux ordres différents interviennent dans notre orientation dans l'espace. Les facteurs d'ordre statique situent les objets les uns par rapport aux autres dans l'espace géométrique où tout est immobile, relatif et réversible. Mais de plus nous vivons dans l'espace, et le moi agissant pose, à chaque instant, devant soi-même la notion fondamentale du « moi-ici-maintenant » et en fait un point absolu, un véritable centre du monde. Dans la vie normale ces facteurs s'entre-pénètrent. Nos connaissances et nos images mnémoniques viennent se grouper autour du « moi-ici-maintenant » fondamental et nous permettent de dire, selon les circonstances : « Je suis maintenant à Paris, en Angleterre ou à mon bureau de travail. »

Chez le paralytique général les connaissances, les souvenirs, en un mot les facteurs statiques font défaut. Il est désorienté dans l'espace, dans le sens courant du mot. Cependant la charpente fondamentale du « moi ici » reste intacte et agissante. Le schizophrène, par contre, sait où il est, mais le « moi-ici » n'a plus sa tonalité habituelle et défaille.

(*La Schizophrénie,* p. 89-94, Payot.)

GEOMETRISME MORBIDE

Une schizophrène avancée s'amuse à se faire elle-même des chapeaux. Leur forme bizarre permet à elle seule de poser le diagnostic. Elle en a seize. Un jour, elle ne peut pas retrouver deux de ses chapeaux. Elle décide alors, par mesure de représailles, de casser les 2/16 de la vaisselle de sa mère

Une autre malade à laquelle on demande, après la visite de sa mère, si elle avait été contente de la voir, répond : « C'est du mouvement, je n'aime pas beaucoup ça. »

Une schizophrène ne présentant aucun phénomène obsédant, mue uniquement, dirait-on, par le besoin de donner aux événements une forme plus durable, remplit depuis quelque temps d'inscriptions tout ce qu'elle trouve, comme papier sous la main, journaux, vieilles annonces, etc. En voici un exemple : « Je me suis touchée à telle heure et à telle date (indique l'heure et la date exactes) et j'écris ceci en présence d'un verre qui se trouve devant moi sur la table, à deux centimètres du papier sur lequel j'écris. » Comme le verre, elle prendra une autre fois pour point d'appui, pour témoin, tout autre objet inanimé et immobile qu'elle trouvera devant elle, une lampe, par exemple, qui est à proximité.

Un malade a l'idée qu'on lui mettra tous les restes et tous les déchets dans le ventre. Il envisage et interprète de ce point de vue tout ce qu'il voit devant lui. Sa pensée ainsi dépasse d'emblée la portée individuelle de chaque objet et, en procédant par contiguïté, se propage dans l'espace infini, en cherchant, dirait-on, à s'identifier avec lui. La bande du *Figaro* qu'il reçoit le fait tout de suite penser aux bandes de tous les exemplaires de ce journal qu'on distribue tous les jours, puis aux bandes de tous les quotidiens de France. Un membre de sa famille a la bronchite et expectore. Le malade parle de tous les crachats de toutes les maisons de santé pour tuberculeux, puis des déchets de tous les hôpitaux. Tous ces restes lui seront mis dans le ventre. Son fils se rase devant lui; les soldats de la caserne voisine se rasent, eux aussi, et dans toute l'armée on le fait également. Un ticket de métro le fait penser à tous les billets de chemin de fer, de métro, d'autobus, de tramways, etc. La perception de la portée individuelle des objets, des événements, des personnes, s'efface ainsi. La pensée fuit, par-dessus, dans l'espace infini, sans connaître de bornes.

(*La Schizophrénie*, p. 124-125, Payot.)

LES DEUX SCHIZOIDES

L'homme en action tend vers un but qui par la nature des choses se trouve toujours en dehors de lui puisque par l'œuvre produite l'homme dépasse toujours son moi. Il découpe de cette façon, si on peut s'exprimer ainsi, une tranche du monde ambiant et l'associe intimement à sa personne. Tant qu'il fixe ce but, il fait un avec lui, ainsi qu'avec toutes les forces extérieures qu'il met en œuvre pour l'atteindre. Ici la ligne de démarcation entre le « moi » et le « non-moi » n'est plus du tout la surface du corps, elle passe ailleurs, en dehors de cette surface (qu'on veuille

bien me passer ce langage spatial qui ne peut rendre que fort imparfaitement les relations qui entrent en jeu ici). Cette ligne peut cependant devenir, elle aussi, rigide, opaque et impénétrable, elle peut se transformer en véritable cuirasse. C'est ici alors que se produit la perte de contact vital avec la réalité. Cette perte se présentera, à un examen superficiel, d'une autre façon que celle que nous avons étudiée chez l'individu passif. Mais le trouble est, au fond, le même dans les deux cas. Il n'y a donc aucune raison de les séparer l'un de l'autre. « Réalité » est loin d'être toujours synonyme de « monde extérieur » et il paraît erroné, en conséquence, de vouloir assimiler à tout prix la perte de contact avec la réalité à l'intériorisation.

Pendant que je suis en train d'enfoncer un clou avec un marteau, je fais un avec ces objets. Le monde ambiant ne commence que plus loin. Si j'enfonce ce clou rien que pour le plaisir de l'enfoncer et non pas pour y suspendre un tableau que je pourrai regarder ensuite, si je continue ma besogne malgré la nouvelle qu'on m'apporte que le tableau que je voulais suspendre vient d'être cassé ou que mon clou est en train d'endommager sérieusement le mur, si je le fais uniquement maintenant pour exécuter à tout prix la décision prise, si enfin je n'interromps pas ma besogne, en entendant mon fils, dans la chambre voisine, crier et m'appeler à son secours, dans tous ces cas j'aurai mérité pour le moins le nom de schizoïde.

Figurons-nous maintenant une autre scène. Assis dans mon fauteuil, les yeux fermés, je suis plongé dans mes réflexions sur la schizophrénie et vois déjà mes travaux rencontrer une approbation unanime. A ce moment, ma femme vient me mettre dans la main un marteau, en me demandant de renforcer un clou vacillant, sans quoi le tableau qui y est suspendu risquerait de tomber sur la tête des enfants. Cette fois-ci j'éprouverai évidemment le marteau comme corps étranger, comme appel venant du monde ambiant. Si je ne bouge pas, je m'expose de nouveau à m'entendre traiter par ma femme, avec juste raison d'ailleurs, de schizoïde.

Dans les deux situations, il s'agit au fond d'une défaillance de nature identique. Nous traduisons cette défaillance, on ne peut mieux, par la notion de perte ou d'insuffisance du contact vital avec la réalité. La différence vient uniquement de là que, dans la première situation, nous avons affaire à l'homme en action et aux relations avec l'ambiance déterminées justement par l'activité, tandis que, dans le deuxième cas, nous avons devant nous l'homme extérieurement passif, plongé dans ses réflexions. Ce dernier paraît évidemment avoir pour l'instant une vie intérieure plus intense, mais au fond leur comportement à l'égard de l'ambiance est le même. L'un s'absorbe dans sa rêverie scientifique, l'autre dans l'action; ils en oublient, l'un aussi bien que l'autre, le reste du monde.

(*La Schizophrénie*, p. 159-160, Payot.)

AUTISME RICHE ET AUTISME PAUVRE

Cela nous permet de distinguer dès maintenant deux formes d'autisme. Nous les désignons du nom d'autisme riche et d'autisme pauvre, expressions qui nous ont été suggérées, dans une conversation, par M. D. Santenoise.

Le premier a pour prototype le rêve. Il est caractérisé

avant tout par la constitution d'un monde imaginaire. Les complexes y jouent un rôle prépondérant. Ils déterminent le contenu des symptômes (mais non pas, ici non plus, la genèse de l'affection), ainsi que les variations, souvent incompréhensibles pour nous, dans les réactions du malade, tant que nous ne les observons que du dehors. Souvent, chez ces malades, nous trouvons, dès leur jeune âge, une tendance marquée à la rêverie.

Mais les hommes normaux ne sont pas tous des imaginatifs, ils le sont plus ou moins. Les malades peuvent l'être également. Construire un monde imaginaire et y vivre n'est pas à la portée de tout le monde. Tous les schizophrènes ne se détournent pas entièrement de la réalité, pour chercher un refuge dans les châteaux en Espagne de l'imagination. Certains, au contraire, semble se livrer à une activité ininterrompue; ils le font cependant d'une façon profondément morbide. C'est ici qu'intervient ce que nous avons dit plus haut sur le cycle que parcourt notre élan personnel. Les liens subtils et insaisissables qui rattachent cet élan, à chaque instant, au devenir ambiant, semblent maintenant rompus, c'est comme le battant d'une porte sortie de ses gonds; l'intuition, qui guide notre activité et la maintient dans les limites qui ne sauraient être violées impunément, fait défaut. L'élan personnel apparaît alors dans sa nudité effarante, le schizophrène plante là son acte ou son œuvre. dans le monde ambiant, sans se préoccuper des exigences de celui-ci, comme si, au fond, il n'existait pas du tout. Malgré cette activité, ou plutôt justement à cause d'elle, nous parlerons ici de nouveau, comme pour les schizophrènes imaginatifs, de perte de contact avec la réalité. Mais il s'agira là d'autisme pauvre, de même que dans les cas où l'élan personnel s'arrête et se brise entièrement.

Si maintenant quelqu'un nous posait la question, auquel des deux autismes nous donnerions la préférence pour aboutir à une conception unique des troubles schizophréniques, nous répondrions, sans la moindre hésitation : à l'autisme pauvre. L'autisme riche, le monde imaginaire, le complexe, toutes ces notions visent ce qu'il y a encore de normal, de vivant dans la personnalité morbide. On ne saurait suffisamment apprécier leur portée de ce point de vue; elles ont bouleversé entièrement les conceptions antérieures de la psychiâtrie, en nous apprenant que les manifestations incohérentes des aliénés pouvaient avoir un contenu psychologique, un sens précis et vivant. Toutefois, pour cette raison même, elles ne peuvent servir de base à une notion clinique. Celle-ci, en visant une maladie, doit s'appuyer, comme nous l'avons dit plus d'une fois, sur le côté déficitaire de la personnalité atteinte. C'est ce côté qu'elle doit préciser tout d'abord.

L'autisme pauvre nous montre le trouble schizophrénique à l'état pur, pour ainsi dire. C'est pour cette raison que nous lui donnons la préférence, quitte à rechercher ensuite les forces vives qu'il épargne dans le psychisme atteint et qui, mues par des mécanismes de compensation, s'hypertrophient même outre mesure, en cherchant à combler le trou creusé par le trouble primitif. Mais c'est par le « trou » que nous devons commencer, si nous voulons parler de maladie. Le schizophrène rêveur n'est pas, lui non plus, schizophrène parce qu'il est rêveur, mais il est schizophrène avant tout et rêveur ensuite. Car il n'y a pas de rêverie morbide à proprement parler, il ne peut pas y en avoir; il n'y a que des éléments de rêverie plus ou moins modifiée, plus ou moins altérée, qui persistent dans une personnalité morbide...

Borel et Robin (1), par exemple, sont amenés ainsi à appeler « syntone » notre époque actuelle, caractérisée par une activité débordante du plus haut pragmatisme, ou, comme il serait bien plus juste de dire, du plus haut utilitarisme. Il n'y a aucune raison évidemment de mettre en doute l'importance que peut avoir, aussi bien en psychologie qu'en psycho-pathologie, l'opposition du rêveur et de l'homme d'action. Cette opposition toutefois n'est plus du tout superposable à celle de schizoïdie et de syntonie chez Kretschmer et chez Bleuler. Elle s'en écarte même de telle façon qu'il paraît judicieux, pour éviter toute confusion, de ne plus se servir des mêmes expressions. Chez Kretschmer, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, les hommes d'action se trouvent aussi bien parmi les schizoïdes que parmi les syntones. Le degré d'activité est insuffisant à lui seul pour délimiter ces deux types d'individus. Tout revient, au contraire, à la nuance particulière qui caractérise leur façon de se dépenser au dehors. Rigide, froide, souvent aveugle d'une part, elle est, au contraire, souple, malléable, empreinte de notes chaudes à l'égard de l'ambiance de l'autre. Et alors comment appeler « syntone » cette époque d'après guerre, époque de machinisme et de course effrénée vers l'or qui, dominée entièrement par le souci des biens matériels, relègue loin à l'arrière-plan tout ce qui est valeur affective et valeur morale.

(*La Schizophrénie*, p. 172 et suiv., Payot.)

(1) Adrien Borel et Gilbert Robin, « Les rêveurs éveillés ». Les Documents bleus. Librairie Gallimard, Paris, 1925.

POUR UNE PHENOMENOLOGIE DU TEMPS

L'assimilation du temps à l'espace ne semble pas être uniquement un artifice de notre pensée, mais se produire de façon naturelle. D'ailleurs, si le temps était absolument étranger à l'espace, notre pensée n'eût jamais été capable d'en faire une quatrième dimension de celui-ci. Il faut donc qu'entre la durée vécue et son aspect purement spatial viennent s'échelonner des phénomènes ressortissants et à l'une et à l'autre, et formant la trame d'un passage successif entre eux. La perspective d'une analyse complète et systématique des phénomènes se rapportant au temps semble maintenant s'ouvrir devant nous.

Nous ne pouvons évidemment pas nous étendre davantage sur ce point. Nous nous bornerons à un seul exemple, que d'ailleurs nous exposerons très sommairement.

Quand il s'agit d'analyser notre vie par rapport au temps, on à la tendance à la ramener à la notion du « maintenant », qui, seul, semble-t-il, est susceptible de revendiquer pour lui l'attribut de la réalité, tout le reste n'étant que l'effet de la mémoire, venant rattacher à ce maintenant tout ce qui, tant soit peu, paraît ne plus lui appartenir. Le « maintenant » est incontestablement un des phénomènes essentiels se rapportant au temps; mais quand, pour sauvegarder la continuité du temps, on fait intervenir la mémoire pour rattacher au maintenant tout ce qui le déborde, nous devons nous demander si ce n'est pas là une simple vue de notre esprit rationalisant. En réalité, si nous nous adressons aux données de la conscience, nous voyons que le maintenant s'intègre au temps d'une tout autre façon. Le « mainte-

nant » est loin d'intervenir d'une façon continue dans notre vie; tout au plus y marque-t-il de temps en temps le début ou la fin d'une action (maintenant je viens de faire ou maintenant je vais faire), mais même là, il immerge dans quelque chose de plus vaste et de plus homogène que lui, dans un *présent* aux contours mobiles et extensibles, allant comme par cercles concentriques, du présent plus ou moins limité par delà l'aujourd'hui jusqu'à l'ère présente susceptible même de dépasser une vie individuelle. Ce passage constant du maintenant au présent, loin d'être dû à la mémoire, semble bien davantage être l'effet de quelque chose de diamétralement opposée à celle-ci et que nous pouvons appeler la *fonction de déploiement dans le temps*. Grâce à ce déploiement dans le temps, le présent nous paraît plus étendu, plus homogène, plus stable, plus spatial que le maintenant, et c'est dans ce présent que nous vivons. Ce qui vient d'être dit sur le maintenant dans ses rapports avec le présent se laisse, je crois, appliquer *mutatis mutandis* aux phénomènes de succession immédiate et de réitération de successions semblables, ainsi qu'à une série d'autres couples de phénomènes se rapportant au temps.

Mais revenons à la psychopathologie. L'excité maniaque reste en contact permanent avec le monde ambiant, contrairement au schizophrène excité, mais ce n'est pas un contact accru par rapport à celui de l'individu normal, non, c'est un contact singulièrement défiguré et étriqué. Aussi, si Bleuler dit que l'excité maniaque absorbe avec avidité le monde extérieur, nous pouvons ajouter qu'il l'absorbe avec une telle avidité qu'il ne s'en pénètre plus du tout. Le maniaque ne constitue plus de présent (1) dans ses rapports

(1) Ici nous touchons de près à la notion de présentification de M. Janet.

avec l'ambiance et son contact avec elle est instantané, reste limité au maintenant. Cela fait justement que son activité n'est pas simplement une activité plus rapide que la nôtre — ce qui de nos jours où nous mesurons le progrès d'après la vitesse avec laquelle tournent les hélices de nos avions, constituerait un avantage incontestable — mais bel et bien une activité profondément dégradée. Ce déficit caractéristique se reflète d'ailleurs non seulement dans la fuite des idées du maniaque, dans la façon dont il répond aux appels venant du dehors, dans la préférence qu'il donne dans ses dires à la forme grammaticale du présent, mais encore dans quelques réactions qui se laissent recueillir parfois en dehors des symptômes cliniques habituels. Je réussis à fixer l'attention d'une maniaque. J'en profite pour l'interroger sur son passé et j'apprends ainsi d'elle que son mari est allé s'installer il y a dix ans dans le Midi et que depuis il continue à s'occuper de son commerce malgré les déboires du début. « Est-il content? » demandons-nous à notre malade, et il est évident que le présent contenu dans notre question est quelque chose d'assez vaste et vise la synthèse des efforts fournis dans le passé ainsi que le sentiment de satisfaction qui devait en résulter en cas de réussite. Il n'y a pas à s'y méprendre. Pourtant à notre question : « Est-il content? » notre malade répond : « Quand? A cette heure-ci? Je n'en sais rien », et traduit ainsi son incapacité de nous suivre dans la façon dont nous construisons notre présent aux limites élastiques et mobiles.

(*Annales médico-psychologiques*, 1929.)

AU DELA DE LA PSYCHANALYSE ANALYSE STRUCTURALE

Notre conception des troubles mentaux et plus particulièrement des délires, s'inspirera également des idées mises en relief dans les pages précédentes. Ces idées nous mènent ici à ce que nous pouvons appeler le *double aspect* de certains phénomènes psychopathiques.

Nous disions plus haut que le délire mélancolique n'était pas uniquement pour nous une association d'un fond dépressif et d'idées attristantes, mais qu'il paraissait possible et même nécessaire, pour comprendre entièrement ce syndrome, d'admettre derrière son contenu idéo-affectif, une structure particulière que nous désignions du nom de subduction morbide dans le temps. Cette structure paraissait présider au choix des idées délirantes et, en les réunissant en un syndrome psychologique, trouver en elles le moyen le plus adéquat de s'exprimer d'une façon intelligible; une certaine corrélation avec la situation créée dans le psychisme normal par le phénomène de la mort semblait en même temps s'imposer d'elle-même. Nous avons ainsi différencié du point de vue psychologique, dans le syndrome étudié, deux aspects différents : *l'aspect idéo-affectif*, qui nous permet de comprendre le malade, d'établir un rapport idéique ainsi qu'un lien de sympathie avec lui, et *l'aspect structural* qui constitue la charpente intime du syndrome, qui conditionne l'agencement de ses éléments et qui nous explique enfin pourquoi notre raisonnement n'a plus aucune prise sur les idées délirantes de notre malade, ces idées n'étant autre chose que l'expression secondaire d'une forme particulière, différente de la nôtre, de vie mentale, réalisée ici par la subduction morbide de la personnalité dans le temps.

Cette façon de voir se laisse étendre. Nous constatons chez un malade des préoccupations hypocondriaques; tout naturellement nous croyons pouvoir épuiser la situation, du moins en tant que point de départ des recherches ultérieures, en disant que nous nous trouvons en présence d'un individu qui se préoccupe d'une façon morbide de son état; nous transposons ainsi à la lettre les dires du malade sur un psychisme normal, puis, si nous sommes organicistes, nous rechercherons la raison de ces préoccupations hypocondriaques, dans une cénesthésie problématique, ou si nous sommes psycho-analystes, nous serons portés à considérer l'hypocondrie comme déviation de l'intérêt narcissique, né de l'autoérotisme, sur les organes du sujet. Peut-être cependant ne faut-il pas abandonner trop rapidement le point de départ. Les préoccupations hypocondriaques exprimées par le malade veulent-elles toujours dire la même chose? Nous avons dit déjà qu'il y avait une grande différence entre les préoccupations hypocondriaques d'un déprimé anxieux et les idées hypocondriaques d'un schizophrène. Plus rapprochées de préoccupations réelles dans le premier cas, elles semblent n'être dans le second qu'une attitude secondaire destinée à remplir le vide creusé par le processus schizophrénique. Mais cela n'est pas tout. Certains hypocondriaques se confondent pour ainsi dire avec leurs préoccupations morbides, d'autres, par contre, les considèrent comme étrangères à leur personnalité. Pour ne citer qu'un seul exemple, un de nos malades, après avoir exprimé toute une série de plaintes cénesthopathiques et hypocondriaques, nous disait : « Ma hantise, c'est de rester comme je suis, d'ennuyer tout le monde avec mes plaintes.

Cela est tout à fait contraire à ma nature. Ça m'agace de m'occuper de choses dont je me fichais avant. *Pourtant je ne suis pas un hypocondriaque*. Ce n'est pas pour cette raison que je m'occupe de toutes ces choses. Je ne voudrais pas attacher tant d'importance à mes selles, mais je ne suis que mangeaille et défécation. Je ne suis qu'une espèce de fonction animale et qui encore se fait mal. J'ai la sensation de n'être qu'une vie de tripes. Je n'ai ni sensations, ni idées précises. J'ai la sensation de n'être que fonctions végétatives, de n'être qu'une masse. » Il semble vraiment qu'il s'agit ici d'une atteinte première, portée au phénomène de *solidarité organo-psychique* et au sentiment d'aisance et de quiétude qui en fait une partie intégrante; il en résulte comme une *sensation de matérialité accrue* qui, en envahissant la personnalité du malade et en cherchant ensuite à s'exprimer, ne peut évidemment le faire qu'à l'aide de plaintes multiples et variées d'ordre cénesthopatique et hypocondriaque. D'autres traits du comportement de notre malade viennent d'ailleurs confirmer pleinement cette façon de voir; mais nous ne pouvons pas insister ici là-dessus davantage. Ce qui nous importe c'est que derrière la même façade, derrière la même préoccupation hypocondriaque, peut se cacher une structure différente et si, dans certains cas, cette préoccupation n'est autre chose que ce qu'elle doit être d'après son contenu idéo-affectif, c'est-à-dire justement une « préoccupation hypocondriaque », elle n'est, dans d'autres cas, que l'expression secondaire d'une dislocation particulière de la structure intime de la personnalité (matérialité accrue), et cela en plein accord avec les autres symptômes avec lesquels elle s'unit pour former un « syndrome psychologique » particulier.

(*Arch. Suisses de Neurologie et de Psychiâtrie*, vol. XXII.)

JEAN WAHL

né en 1888

M. Jean Wahl semble s'être efforcé de montrer à l'arrière-plan de certaines doctrines rationnelles des conceptions que l'on pourrait appeler suprarationnelles. Il a tenté d'élucider plus spécialement certains problèmes, en particulier ceux qui se rattachent à la notion de dialectique et à celle de temps, qui, d'après Jean Wahl, est intimement liée à la précédente.

Il paraîtrait, à lire les titres de ses ouvrages, qu'il a plutôt été jusqu'ici un historien de la philosophie, un subtil exégète de Platon et de Hegel qu'un penseur original. Cependant il suffit de pénétrer assez avant dans l'un quelconque de ses livres pour s'apercevoir qu'il ne s'agit pas là d'un simple commentaire. Sans doute M. Wahl connait-il fort bien les textes sur lesquels il travaille, mais ils servent de point d'appui à son inquiétude plus encore qu'à sa curiosité.

C'est avant tout le conflit de l'unité et de la multiplicité, du continu et du discontinu qu'il met en valeur. Problème ou plutôt angoisse. On peut trouver que par l'effet de l'ardeur dialectique qui est en lui, certains éléments constitutifs des textes qu'il étudie se désagrègent et prennent une apparence nouvelle. Mais M. Jean Wahl est philosophe avant d'être historien, il nous fait découvrir l'hegélianisme dans le Parménide, et retrouver Platon dans Hegel. Sans insister sur ce qu'un pareil effort, toujours sincère, toujours pénétrant peut avoir de tonique pour une philosophie universitaire anémiée par une tendance au conformisme d'autant plus dangereuse qu'elle est généralement inconsciente, c'est vers la nature même de cet effort qu'il y a lieu de diriger notre attention. M. Jean Wahl, qui a étudié d'abord le rôle de l'*Idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, examinait ensuite dans son premier grand ouvrage les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique. On s'aperçoit que l'auteur extrait du pluralisme anglo-saxon l'essence de ce qu'il peut recéler d'angoisse métaphysique; mais, comme il le reconnait quelque part, derrière l'amour du concret et de la lutte qui est à la base du pragmatisme de William James, il y a une sorte de croyance instinctive à l'unité. Bien loin d'aboutir à un conflit irréductible entre monisme et pluralisme, le pragmatisme américain (comme naguère l'empi-

risme anglais) aboutit à un *modus vivendi* où le problème essentiel perd sa virulence affective sinon philosophique.

Tandis que le pragmatisme et ses héritiers s'engageaient de plus en plus vers la psychologie des conduites (Behaviorisme) qui n'est au fond qu'un retour au déterminisme pur, M. Jean Wahl posait au contraire la question dans toute sa pureté en publiant son *Etude sur le Parménide* de Platon; il s'efforce, s'attachant à la pensée du maître, de suivre le cours des idées en tant que d'une part il se développe dans le temps, en tant que d'autre part il s'élance vers ce que Platon appelle l'*Un au-dessus de l'Etre.*

De même qu'il avait rattaché William James à Lotze et plus tard à Bergson d'une part, à Renouvier de l'autre, de même Héraclite et Zénon sont remis ici au premier plan de la lutte que constitue le Parménide. Mais le conflit est bien plus aigu dans ce second ouvrage et, quelle que soit la conclusion du travail de M. Wahl, quoique dans l'arrachement du problème aux données quantitatives, il cherche évidemment à réconcilier l'Un et le Multiple au sein d'une spiritualité peut-être plus près d'une mystique néo-platonicienne que de l'idéalisme platonicien, M. Jean Wahl ne nous permet pas d'échapper au vertige de la dialectique pour ainsi dire tournée contre elle-même. Du moins, nous rend-il sensible ce qu'il y a de profond et de profondément humain dans ce tourbillon d'arguments où monisme et pluralisme se sont pour ainsi dire, une fois pour toutes, vaincus l'un et l'autre à jamais, en s'étayant aussi pour toujours l'un sur l'autre dans un mouvement auquel l'esprit ne saurait se soustraire. Si dans son étude du pluralisme anglo-saxon M. Wahl avait posé le problème sous son aspect le plus général ou plus exactement le plus varié, son étude du *Parménide* l'avait au contraire réduit à sa donnée première, d'une simplicité presque torturante sous sa forme strictement logique. Mais faisant un pas de plus dans la profondeur, descendant d'un degré de plus dans l'angoisse, il reprenait bientôt la même question devenue conflit *romantique*, c'est-à-dire affectif, théologique et moral dans son dernier livre : *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* C'est en effet au jeune Hegel, ami de Hölderlin, successeur de Pascal et précurseur de Nietzsche, que M. Wahl a demandé l'expression la plus complète du drame métaphysique. La *conscience malheureuse*, c'est l'état où l'esprit qui tend naturellement à l'unité, se trouve en contradiction avec lui-même par l'affirmation de son individualité et d'un immuable qui lui est opposé. C'est dans cet état que triomphe l'idée chrétienne de la chute. C'est de cet état que Hegel, dans son rêve grandiose, prétendra sauver l'humanité par le moyen de l'universel concret.

Alors apparait tout l'héroïsme de la tentative hégélienne. La conscience malheureuse qui, comme l'a montré M. G. Marcel, est la condition même du tragique, se trouve ainsi rattachée par delà le romantisme à la racine même de toute réflexion comme de toute création artistique ou scientifique. Dans le voyage d'exploration où M. Wahl nous a engagés avec lui, nous arrivons ici à un palier ou plutôt à une impasse. Pour en sortir, M. Jean Wahl va sans doute user d'autres voies. Il prépare des études sur la philosophie religieuse de Kierkegaard et la philosophie scientifique de Whitehead. Peut-être des aspects plus réalistes de sa pensée que jusqu'ici nous n'avons qu'entrevus pourront-ils s'y révéler. On est en droit d'attendre de son ardeur et de sa subtilité une solution originale.

M. Jean Wahl, né en 1888, agrégé en 1910, docteur ès lettres en 1920, professe actuellement l'histoire de la philosophie à la Faculté des Lettres de Lyon. Il collabore notamment à la *Revue de Métaphysique et de Morale*, à la *Revue Philosophique* et à la *Nouvelle Revue Française.*

A. D.

BIBLIOGRAPHIE. — *Deux ouvrages récents sur le Bergsonisme* (Revue du Mois, 1912). — *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (Alcan, 1920). — *Le rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* (Alcan, 1920). — *William James d'après sa correspondance* (Revue Philosophique, 1922). — *Néo-réalistes d'Angleterre et d'Amérique* (Revue Philosophique, 1923). — *Etude sur le Parménide de Platon* (Rieder, 1926). — *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Rieder, 1929). — *Le Journal métaphysique de Gabriel Marcel* (Revue de Métaphysique, 1930). — *La philosophie spéculative de Whitehead* (Revue Philosophique, avril-mai 1931).

A PROPOS DU BERGSONISME

Il ne semble pas que M. Benda ait vu le sens et la portée exacte des critiques adressées par M. Bergson à l'intellectualisme. M. Bergson s'est attaché à montrer que la science ne peut saisir le mouvant; M. Benda lui oppose que « la catégorie du mouvement ça existe ». Mais la critique bergsonienne a consisté à montrer ici que la catégorie du mouvement, chose stable et fixe, laisse échapper l'essence même du mouvement. M. Bergson a essayé de montrer que le calcul infinitésimal, divisant le temps, ne peut atteindre le pur mouvement. M. Benda nous dit que le calcul infinitésimal atteint la mobilité pure (1). M. Bergson a encore essayé de faire voir, depuis les *Données immédiates* jusqu'à

(1) P. 19 et 83.

l'*Evolution créatrice,* que l'intelligence ordinaire ne pense que du tout fait; on trouve page 177 de l'*Evolution créatrice* un exposé de sa conception sur ce point; au moyen de ses analyses et de ses synthèses, l'intelligence s'efforce d'expliquer le nouveau par l'ancien. M. Benda est très sévère sur la qualité des preuves quand il ne voit pas l'ombre d'une preuve de cette idée chez M. Bergson (1).

Il convient de retenir certaines observations de M. Benda. Sa critique de l'article sur le paralogisme psycho-physiologique dont l'argument serait fondé sur une confusion de deux sens différents du mot : image, ses remarques sur les postulats du concept fluide et de la commensurabilité de la connaissance avec son objet demanderaient à être étudiées et discutées. C'est encore une observation intéressante qu'il fait page 87 : « Les faits physiques n'offrent de répétition que dans l'état superficiel (abstrait) où les imagine la science; et dans leur état total (concret) deux faits physiques sont eux aussi deux phénomènes différents. » Autrement dit, M. Bergson aurait opposé les phénomènes psychiques pris dans leur état concret aux phénomènes physiques pris dans leur état abstrait. Il est encore légitime de se demander si M. Bergson, dans l'*Evolution créatrice,* a fait autre chose pour chercher le sens de l'évolution, que comparer des états différents de l'évolution, et voir, s'il a fait autre chose, comment il l'a fait. Mais il faudrait sans doute, ici encore, rechercher quel est le sens et quelles sont les raisons de ces thèses dans la doctrine; en étudiant le concept de liberté, on se rendrait compte de ce qu'est pour M. Bergson un concept fluide; on reconnaîtrait en examinant la théorie de l'image que la fusion des deux sens du mot est le résultat d'une certaine conception.

(1) P. 22.

Les théories intellectualistes et néo-criticistes sont assurément ce qu'on peut imaginer de plus opposé aux théories de M. Bergson. Les contradictions que M. Benda relève chez M. Bergson ne sont pas des contradictions à l'intérieur du système bergsonien; ce sont des thèses qui contredisent certaines thèses des intellectualistes et de Renouvier. Partant d'une conception déterminée de l'explication d'après laquelle expliquer une chose serait la faire rentrer dans une catégorie (1) ou l'exprimer en fonction d'une chose différente (2), et exigeant de la doctrine de M. Bergson des explications de ce genre, M. Benda lui reproche de ne pas expliquer la vie (3); il remarque qu'un être s'enfonçant dans les profondeurs de son être ne pourra jamais trouver quelle est sa classe, quel est son genre (4); de même il fait observer qu'il ne peut y avoir d'état où l'on puisse coïncider avec un autre être et pourtant le connaître (5). Mais il ne s'agit pas, dans les théories de M. Bergson, de rattacher la vie, seule réalité, à une autre réalité, de connaître les choses au sens où on les connaît en indiquant leur classe et en assemblant des concepts; il s'agit d'atteindre une connaissance qui ne soit ni l'objet même, ni une simple vue sur l'objet. M. Benda se refuse à voir dans quel sens M. Bergson a cherché cette connaissance, il fait rentrer l'intuition tantôt dans la classe des pensées, ce serait une pensée rapide, ou bien une intellection confuse, ou bien une vue personnelle, tantôt dans la classe des instincts. Et si on lui dit que l'intuition doit se traduire par une série

(1) P. 38-39.
(2) P. 35-92.
(3) P. 35-92.
(4) P. 39.
(5) P. 35.

nuancée de concepts, il traduira à son tour cette expression et ne trouvera dans cette série nuancée de concepts qu'une série de concepts rigides (1). On pourrait faire des observations du même genre à propos de la critique de l'idée de changement où M. Benda, séparant radicalement le mouvement en tant qu'il est créateur de nouveauté et le mouvement en tant qu'il est fusion de deux choses, nie par là même la conception qu'il s'agit de discuter, la conception d'hétérogénéités qualitatives unies en une évolution créatrice qui va de l'une à l'autre, qui est l'une et l'autre (2), et il faudrait répéter encore la même remarque à propos de la critique des idées de mobilité et de liberté, où M. Benda, séparant les idées de force et de continuité, unissant celles d'acte et de discontinuité, se place d'emblée non seulement en dehors, mais à l'opposé des idées bergsoniennes (3). C'était son droit; mais comment aurait-il pu de cette façon mettre en lumière des contradictions et des difficultés qui fussent vraiment situées à l'intérieur de la doctrine?

(*Revue du Mois,* 1912.)

MONISME ET PLURALISME

Les conceptions qui semblent avoir succédé à celles de ces deux philosophes (4) paraissent en certains points de même coïncider avec elles. C'est ainsi que le néo-intellectualisme de Hocking est tout différent de l'intellectualisme

(1) P. 55.
(2) P. 19.
(3) P. 14, 15, 84 note.
(4) Bosanquet d'une part et William James de l'autre.

tel qu'on le conçoit d'ordinaire. C'est ainsi que le néo-réalisme qui semble une reviviscence de l'intellectualisme dans ce qu'il a de plus abstrait repose cependant sur un mystère puisqu'il affirme à la fois l'identité de notre pensée et de son objet, et l'indépendance de l'objet par rapport à la pensée; Perry a nommé ce mystère l'immanence du transcendant. N'est-ce pas lui que nous retrouvons sous des formes diverses dans les diverses philosophies que nous venons d'examiner? Et de même Hocking nous montre, d'un point de vue tout autre il est vrai, l'égale nécessité des deux affirmations. Reconnaissance du transcendant et reconnaissance de l'immanence du transcendant (1), telles sont ces philosophies.

Nul pluraliste n'a insisté plus nettement sur l'individualité, sur l'isolement de l'individu que Mac Taggart, dans certains passages; nul sur la diversité des desseins d'une façon plus vive et hardie que Royce; nul sur le caractère de l'individu qui en fait un monde ou une infinité d'une façon plus profonde que Bosanquet ou Bradley. De même que les monistes font nécessairement place dans leur univers à des éléments de diversité, ainsi les pluralistes James, Schiller, Howison, comme ceux dont ils ont subi l'influence, comme ceux qui les ont suivis, ont fait place à l'unité et à un royaume, à des royaumes de l'éternel.

Peut-être le centre de ce tourbillon dont nous parlions est-il partout le même, il semble que certaines vérités apparaissent à l'intérieur de ce perpétuel mouvement de négation.

Mais ces éléments affirmatifs et ces coïncidences ne devraient pas être conçus comme absorbant ou comme éli-

(1) Cf. Bakewell, *Philosophical Review,* 1911, p. 118.

minant les éléments négatifs sur lesquels a insisté le pluralisme. Il faudrait qu'une telle conception ne fût pas une négation du pluralisme, qu'elle reconnût l'irréductibilité des phénomènes, qu'elle fût à la fois dialectique et réalisme, qu'elle eût le sentiment à la fois de la présence de l'objet et de l'acte créateur de l'esprit, qu'elle pût garder de la doctrine pluraliste cet empirisme, ce volontarisme et ce mysticisme, ce sens du particulier concret qui la caractérisent ordinairement et qui en font la valeur.

(*Les philosophies pluralistes...*, p. 271, Alcan.)

WILLIAM JAMES D'APRES SA CORRESPONDANCE

La vie d'un penseur comme James est de chercher le direct et l'immédiat, en passant au travers de toutes les théories médiates, intellectuelles de la vérité, et en allant au delà. Et c'est pourquoi cette philosophie est inspirée par une sorte d'esprit de contradiction. Il lutte contre les idées des autres; il lutte contre ses propres idées, parce qu'il cherche autre chose que des idées et que cet immédiat ne peut être atteint qu'au travers des idées et par elles encore. Où le trouver, dans le continu ou dans le discontinu, dans l'un ou dans le multiple? Le monisme est une illusion, en tout cas le monisme intellectualiste; mais il est un moment où James est près de se demander si le pluralisme, en tant qu'il reste malgré lui une philosophie conceptuelle, n'en est pas une aussi. James est un philosophe si avide de réalité et d'expériences pures, qu'il voit partout, dans toutes nos expériences, suivant qu'elles lui semblent dégagées de tout concept ou mêlées encore de

concepts, tantôt des apparences révélatrices, tantôt des apparences illusoires.

Dans cette recherche du réel, il fut un grand individualiste, un grand hétérodoxe; sa philosophie fut une suite d'expériences individuelles, même quand celles-ci semblent inspirées par d'autres penseurs. C'est que nul n'eut une sympathie plus vaste et plus vive pour les conceptions de l'univers que se faisaient les autres. Sans doute il se sentait isolé dans ce temple qu'est le monde, comme un pilier parmi des ruines; — pourtant il y avait en même temps en lui l'aspiration vers une communion et le sentiment de cette influence, de ces influences de l'air divisé et un qui se jouait entre les piliers. — Il fut profondément démocrate, et en même temps profondément aristocrate en ce sens qu'il cherche surtout ce qui est non vulgaire, ce qui distingue, ce qui élève; mais toujours nous sentons dans ses lettres une chaude sympathie; nous entendons, suivant un vers qu'il aime à citer, « la voix du cœur qui seule au cœur arrive ». S'il cherche des hommes qui soient au-dessus des hommes, il sait qu'ils devront être humains, très humains.

Le fond de sa philosophie, plus que la religion, plus que l'héroïsme, c'est, au premier abord, l'amour de ce qui est religieux, de ce qui est héroïque. Mais cet amour, chez un homme comme lui, était religion, était héroïsme. Il est avant tout une réalité individuelle, un étudiant de l'esprit, mais plus encore un esprit; un homme curieux des choses religieuses, mais plus encore un homme religieux; un métaphysicien, mais plus encore une réalité métaphysique. Grâce à lui les pensées les plus diverses, depuis celles qui furent à l'origine du pragmatisme, jusqu'à celles qui furent à l'origine du néo-réalisme, trouvèrent leur expression. Il fut le « canal » par lequel ces pensées sont arrivées à s'ac-

tualiser. Surtout, il fut lui-même. Il rêvait de se donner à une œuvre qui lui survivrait. Son œuvre survit; et ce qui survit au cœur même de cette œuvre, c'est lui et ses aspirations et la chaleur et l'intimité de son moi. Si nouvelles et si diverses qu'apparaissent à certains instants quelques-unes de ses idées par rapport à celles qui les ont précédées, elles sont liées par cette activité spirituelle chaude et intime dont il parle dans sa *Psychologie* et qui, par les idées d'effort, d'expérience, veut ici s'approcher de plus en plus du centre, des centres ardents des choses. Séparant et unissant les êtres d'une façon toujours nouvelle, voulant par un empirisme de plus en plus radical et par un romantisme de plus en plus approfondi rendre compte à la fois de ce qui est la surface des choses et de ce qui constitue leur fond, ne se sentant à l'aise que dans un univers dangereux, dans une sombre nuit qu'illumineraient les expériences mystiques et les étincelles de la volonté, une âme comme la sienne, dans ses recherches et dans ses découvertes constantes, est un dialogue toujours renouvelé; elle est une « notion » tout individuelle, qui enveloppe, dans ses développements, si irréguliers qu'ils puissent paraître, la série des contradictions qu'elle assemble et qu'elle dépasse sans cesse.

(*Revue Philosophique*, 1922.)

SENS PROFOND DE LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE

Le non-être transcendant, qui existe par son seul lien avec lui-même, qui est la négation parfaite, faudra-t-il dire que,

pour Platon, il est pure création de l'imagination? Il y a un néant qui n'est absolument pas, il y a un fond de négation qui subsiste après que l'on a montré qu'une grande partie de nos négations peuvent se traduire en affirmations. Il est l'élément de destruction absolue, répondant, à l'autre bout de la chaîne des pensées, à l'élément de position absolue. Entre les deux sont l'un qui est et l'un qui n'est pas, tous deux mélanges et principes de mélanges. Et c'est dans cette sphère des mixtes que nous devons principalement nous tenir. Notre pensée ne se meut à son aise que dans l'entre-deux et dans la communication des genres. Mais sans ces deux principes absolus, le relatif lui-même ne serait sans doute pas, de même que malgré tout nous ne pouvons jamais penser ces deux absolus, sauf s'ils sont reflétés dans le cours de la pensée qui tisse et détisse les relations. La communication des genres n'a de valeur que si le oui absolu et le non absolu existent aux deux bouts de la chaîne. Et même, ils prennent pour notre pensée l'apparence l'un de l'autre; ils échangent leur lumière et leur ombre, l'un au plus haut degré de son éclat nous éblouissant au point que nous le prenons pour une nuit, l'autre au plus sombre degré de son obscurité, rayonnant peut-être soudain de l'éclat le plus intense...

Comprendre le Parménide, c'est donc suivre un mouvement ou plutôt plusieurs mouvements de la pensée, tourbillonnant en quelque sorte sur elle-même, prouvant à la fois la transcendance et l'immanence de l'un, le supra-essentiel, faîte étincelant dont nous aspirons en vain à redrescendre, et la participation, le caractère absolu et le caractère relatif de la négation comme de l'affirmation, poursuivant le chemin des hypothèses diverses pour se débarrasser de toutes les hypothèses et pour les rassembler toutes, et au

bout de ce « voyage », voulant condenser dans un instant, dans cette chose absurde qui n'a pas de place dans le temps, le développement même du temps.

L'effort de la dialectique serait de s'achever et de s'annihiler dans l'instant comme dans la troisième hypothèse, de façon qu'on ne passât plus du blâme à la louange, d'une thèse à une autre, de l'affirmation à la négation, mais que la pensée les contînt en soi en même temps. Et ce tourbillonnement n'est pas vain : l'idée d'un monde ordonné se constitue dans ce désordre; au néant de la première hypothèse, au chaos de la seconde, à l'éclair de la troisième succède l'ordre. L'absolu reste, impensable et présent. Mais relativité et spiritualité ont été en même temps affirmées.

(*Etude sur le Parménide de Platon,* p. 188 et suiv., Rieder.)

LE PROBLEME HEGELIEN DE LA CONSCIENCE MALHEUREUSE

Ce qu'il y avait primitivement au fond de l'âme de l'auteur de la *Logique,* c'était une vision chrétienne de la croix et une vision böhmienne de la colère de Dieu. Ce qu'il y a au fond de l'âme de ce rationaliste, c'est ce double mystère, au fond de l'âme de cet optimiste cette double douleur. La colère de Dieu apparaît comme le principe de la dialectique et de ce mouvement de retour en soi par quoi s'achève la dialectique.

Le fini n'atteindra à la conscience du bonheur que lorsque Dieu, qui est la totalité infinie, viendra briser cette finitude et par là même le consoler et l'exalter (cf. Rosenkranz, p. 192). D'autre part, « toute totalité, même la plus petite, est, dans l'ensemble du cours de sa vie, heureuse ». Et s'il en est ainsi, c'est que cette finitude même, par laquelle l'individu est abstrait du tout, en fait précisément quelque chose qui n'est pas abstrait, un cœur qui fait appel au cœur. De sorte que ce qu'il y a en lui de négatif est quelque chose d'absolument positif.

Dans le Premier Système de Hegel (Rosenkranz, p. 111, 112) on voyait une aspiration des monades obscures vers le Dieu qui les a créées, et cette inquiétude des monades, c'est déjà la conscience malheureuse. En se consumant, en travaillant, en gémissant, elles iront vers la joie (Rosenkranz, p. 548), vers le moment où toutes les parties qui paraissent isolées et fixes se dissoudront dans le tout de la vie, chacune se prolongeant dans son opposé, chacune exposant l'infinité absolue (Rosenkranz, p. 115). Il s'agira pour Hegel d'arriver à une vue synthétique du malheur des deux consciences divine et humaine, de les rassembler en un seul malheur; et ici encore nous voyons l'image de la croix et l'idée de négativité répondre à cette même exigence, nous montrer que le malheur de Dieu et le malheur de l'homme sont un seul et même malheur.

La conscience malheureuse est aussi par là même la conscience heureuse; car si la nature est le produit de la négativité de Dieu, Dieu est la négativité même de la nature; et comme leur malheur, le bonheur de Dieu et le bonheur de l'homme sont un, grâce à cette image même de la croix et à cette idée même de négativité. C'est ce que Hégel déclarait déjà à la fin du *Glauben und Wissen,* p. 157 : « La pure notion, ou l'infini... doit indiquer purement comme moment, mais seulement comme moment de la plus haute idée la douleur infinie, qui auparavant n'était présente dans la culture qu'historiquement ». Et il voit comme fonde-

ment de la religion des temps modernes l'affirmation chrétienne, particulièrement sous la forme qu'elle prend chez Luther et chez Pascal. Dieu lui-même est mort, « ce qui s'est exprimé sous une forme qui n'est qu'empirique dans les paroles de Pascal : la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme ». On arrive ainsi à la fois aux idées de l'absolue liberté et de la douleur absolue, « du vendredi saint spéculatif » au-dessus de la sphère de l'histoire et du sentiment. Car ce qui s'est présenté comme histoire ne doit pas nous faire oublier qu'en réalité le domaine de l'histoire est déjà passé. Il faut tenir à la fois à l'esprit les deux idées de la durée et de l'éternité et les voir se réunir dans la conception d'une durée, d'un changement, dans l'éternel (1). Si on fête le vendredi saint spéculatif dans tout son déchirement, dans tout son délaissement, dans la dureté de cette mort de Dieu, on ne le verra plus comme le sacrifice de l'existence sensible, conçu par les disciples de Kant ou de Fichte, mais on verra alors surgir de cette dureté la plus profonde douceur, la plus haute totalité, la plus haute idée dans sa gravité entière et dans sa liberté la plus sereine, car le bonheur est un oiseau des tempêtes; il naît du malheur; il vit dans le malheur; il est l'anti-alcyon; il est la tempête elle-même, prenant conscience d'elle au centre le plus violent et aussi dans tous les replis de son tourbillon.

Telle est encore la flamme en tant qu'elle change constamment sa substance et la conserve dans sa forme permanente.

(1) La pensée de Herder qui fut aussi celle de Gœthe suivant laquelle le but est toujours atteint et n'est jamais atteint, rejoint une des intuitions du mysticisme allemand, particulièrement d'Eckart parlant du mouvement infini et de l'éternel repos de la divinité.

Le mouvement est repos; le verbe infini est silence. Tels sont le mouvement et la négativité absolus, identiques avec l'essence satisfaite de soi et en repos (1). Telles sont ces Ménades dont le tumulte signifie la prise de conscience du tumulte de la nature par lui-même et qui se rangent parmi les divinités olympiques, sans rien perdre de leur mouvement, mais de ce mouvement formant une danse calme, ou même comme un chant immobile...

Comme une Caroline de Günderode si représentative de ce qu'il y a de plus profond dans le romantisme allemand, comme un Wagner ou un Nietzche, Hegel a essayé une synthèse de la joie et de la douleur où celles-ci sont fondues et dépassées. Telle est donc une des façons dont le problème s'est présenté à Hegel : Comment prendre conscience de sa destinée de sorte que l'on arrive au bonheur? Nous trouvons ici comme chez Nietzsche la devise de l'amour du destin (cf. Nohl, 431). Au-dessus des malheurs de la conscience brille la beauté de l'âme gœthéenne; au-dessus de celle-là encore brille la beauté d'Henri d'Ofterdingen. Mais le sombre éclat que l'on aperçoit comme au-dessus de cette douce lueur, c'est une rougeur etnéenne, et la réconciliation d'Empédocle avec son destin; il trouve dans les flammes souterraines l'étincellement des astres et de l'éther en même temps que celui de l'Océan; et sa vie s'allume pour lui à la flamme de sa mort. Par cette douleur dont il s'enivre, douleur de minuit, chant du rossignol dans l'obscurité, l'homme, pour Hölderlin, va plus haut que les dieux. Et peut-être, supérieure à Empédocle encore, du moins en un sens, est l'âme du poète ou du philosophe qui voit les mouvements de cet espoir et de ce désespoir se

(1) Phänomenologie, p. 372-400. De même Rosenkranz, p. 116.

changer les uns dans les autres. Apercevant que l'esprit qui se conquiert dans le temps se possède depuis toujours lui-même au-dessus du temps, apercevant que le drame noué dans le temps est éternellement dénoué dans une éternité pleine de vie, dans un mariage des siècles tel que celui que rêvait Novalis, « elle est esprit, elle est le simple mouvement de ces moments purs » (p. 572).

Tout se pénètre infiniment, disait Hölderlin (t. III, p. 313) dans la douleur et la joie, dans la lutte et la paix, dans la forme et l'absence de forme.

(*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* p. 145 et suiv. Rieder.)

A PROPOS DU PROBLEME DE LA COMMUNION AFFECTIVE

Le livre de G. Marcel (1) nous montre un esprit qui se meut dans les plus hautes abstractions sans jamais être hors de la portée des rayons du foyer ardent de l'expérience. Il est parvenu à noter des sentiments extrêmement fuyants qui jusqu'ici avaient à peine trouvé place dans la philosophie, et à en faire la théorie : l'impossibilité où nous nous sentons de nous dissocier de notre corps; l'impossibilité où nous sommes de nous qualifier nous-mêmes, de qualifier ceux que nous aimons, de nous interroger objectivement sur les croyances d'autrui. Il a fixé son regard sur les limites de notre activité intellectuelle, sur ces hésitations de notre pensée devant le sentiment, sur ces pudeurs

(1) Le *Journal métaphysique* de G. Marcel (N. R. F.).

de l'intelligence, sur ces impossibilités senties. Et ces impossibilités se sont trouvées signifier à ses yeux certaines possibilités, même certaines réalités. Ces absences se sont révélées comme étant le revers de certaines présences, — présence du monde, des autres, de Dieu. Depuis la sensation jusqu'à la grâce, il y a des communions, des présences sans médiateur instrumental. Pour sentir ces présences, il ne s'agit plus d'observer objectivement. Nous ne pouvons les percevoir que lorsque nous sommes dans un état lyrique, où l'élément musical et l'élément religieux de l'être se confondent. Dans la subjectivité à l'état le plus intense, G. Marcel trouve l'existence. L'affirmation de l'intériorité et celle d'une extériorité spirituelle vont ici de pair.

Peut-être jamais un effort aussi lucide n'a-t-il été tenté pour nous rendre présente la nuit obscure et illuminée du sentiment, pour faire la théorie de ces états de l'âme qu'ont exprimés dans des ordres différents un saint Jean de la Croix, un Novalis ou le Wagner de *Tristan* et pour réintégrer dans la philosophie l'idée d'une intuition intellectuelle. Mais peut-on transformer cette phénoménologie de la connaissance affective si admirablement conçue et réalisée par G. Marcel en une ontologie? C'est dans les moments de non-réflexion que cette certitude sentimentale existe au plus haut point. Peut-on essayer de l'exprimer dans une théorie sans risquer de la faire disparaître? N'éveille-t-on pas alors la question de savoir si cet état lyrique accompagné de certitude n'est pas une illusion, si on peut ainsi vivre sur la foi d'un regard, ou d'une intonation, pour reprendre les expressions des personnages du théâtre de G. Marcel, si on peut, suivant encore une parole d'un de ses héros, être connu tel qu'on est? Où est le

vrai, dans le subjectivisme désolé de Marcel Proust, compensé sans doute par son platonisme affectif, ou dans l'affirmation de G. Marcel, d'après laquelle, loin de n'avoir qu'une puissance rétrospective dans le souvenir, nos sentiments, en même temps qu'ils ont une puissance prospective, prophétique, de transformation, nous dévoilent des présences?

(*Revue de Métaphysique*, 1930.)

LOUIS ROUGIER

né en 1889

Ce qui semble qualifier M. Rougier parmi les penseurs contemporains, c'est, sans doute, la variété de ses préoccupations, la richesse de son information, l'amplitude de sa culture qui lui permettent de se mouvoir avec aisance, des sciences physiques aux sciences politiques et sociales. C'est aussi un certain art d'écrire qui fait de lui un humaniste.

Son effort commença par adapter la théorie de la connaissance à l'état actuel des sciences mathématiques et physiques, bouleversées par les géométries non euclidiennes, la Théorie de la relativité et celle des quanta. Après s'être mis au courant de ces nouvelles disciplines en devançant parfois dans la synthèse les spécialistes eux-mêmes (*La matière et l'énergie, selon la théorie de la Relativité et la Théorie des quanta,* Gauthier-Villars, 1919, nouvelle édition, 1921; *La philosophie géométrique de Poincaré,* Alcan, 1920; *En marge de Carnot, de Curie et d'Einstein,* Chiron, 1920; *La structure des théories déductives,* Alcan, 1921), M. Rougier généralisa le point de vue d'Henri Poincaré en montrant que l'ancienne distinction des vérités à priori, éternelles et nécessaires, et des vérités empiriques, révisibles et contingentes, doit être abandonnée. Les vérités nécessaires sont, selon les cas, des conventions commodes, des propositions hypothétiquement nécessaires ou des généralisations empiriques. La science résulte d'une élaboration logique des données de l'expérience. Il n'y a de rationnel dans notre esprit que les suites formelles d'inférences par lesquelles nous tâchons de coordonner nos représentations et de les rendre cohérentes. A la notion classique de la raison « une et identique en un chacun », l'auteur des *Paralogismes du Rationalisme* (Alcan, 1920) propose de substituer celle, plus positive selon lui, de « structures mentales » répondant à des types variés d'explication, dont la mentalité scientifique n'est qu'un cas très particulier. La mentalité scolastique en est une autre et, pour le montrer par l'exemple, M. Rougier a été conduit à écrire ce gros ouvrage, *La Scolastique et le Thomisme* (Gauthier-Villars, 1925) qui, porté aux nues par les uns et contesté par les autres, « marquera avec l'ouvrage du même auteur, les *Paralogismes du Rationalisme*, une date

dans l'histoire de la Philosophie » (Alfred Loisy, *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1er sept. 1925).

C'est précisément cette critique de la conception classique de la raison qui a conduit M. Rougier, par ailleurs profondément intellectualiste, à étudier l'idéologie révolutionnaire de 89 et de 93. La *Mystique démocratique* (Flammarion, 1928) contient une analyse et une critique serrées de l'égalitarisme démocratique. Cette critique semble l'avoir conduit à reprendre, sur de nouvelles bases, le problème, cher à Nietzsche, de la valeur comparée des différents types de civilisation. C'est dans ce sens qu'il convient de lire un ouvrage très caractéristique, où l'auteur semble faire œuvre de poète autant que d'historien : *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du Christianisme primitif* (A. Delpeuch, 1926) ou encore son interprétation de la Réforme conçue comme inaugurant par le rejet de la distinction du corporel et du spirituel, l'ère du capitalisme moderne.

Après la critique de la mystique démocratique, c'est donc à la critique de la mystique industrialiste que M. Rougier consacre ses efforts. On voit que, parti d'une conception de l'esprit humain nettement antimétaphysique, et proprement expérimentale, M. Rougier, en abordant le domaine politique et économique, se montre le contempteur et l'adversaire de l'idéologie du progrès, du moins telle qu'on la trouve, tant chez les démocrates égalitaristes, que dans la civilisation quantitative du type américain. La pensée de M. Rougier n'en perd pas pour cela sa forte unité : elle demeure avant tout *antimystique*, et par là se rattache à un courant d'idées profondément français dont, parmi les œuvres contemporaines, la sienne semble être une des plus claires expressions.

— Né à Lyon, le 10 avril 1889, M. Rougier a actuellement quarante ans. Il est professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Besançon, et la Ville de Lyon lui a créé un enseignement municipal d'histoire des religions.

A. D.

BIBLIOGRAPHIE. — Ouvrages : *Les Paralogismes du Rationalisme, essai sur la théorie de la connaissance* (in-8, Félix Alcan, 1920). — *La Philosophie géométrique d'Henri Poincaré* (in-8, 208 p., Félix Alcan, 1920). — *La Matière et l'Energie, suivant la théorie de la Relativité et la Théorie des Quanta* (nouvelle édition, Gauthier-Villars, 1921). — *La Structure des théories déductives, théorie nouvelle de la déduction* (Félix Alcan, 1921). — *En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein* (E. Chiron, 1920 et 1922). — *La Scolastique et le Thomisme* (grand in-8, Gauthier-Villars, 1925). — *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du Christianisme primitif* (*Civilisation et Christianisme*, t. 1er) (A. Delpeuch, 1926). — *La Mystique démocratique* (Bibliothèque de philosophie scientifique, Flammarion, 1929).

M. Rougier a collaboré à un grand nombre de Revues : *Revue de Paris, Mercure de France, Revue de Métaphysique et Morale, Revue philosophique, Logos, Archiv f. Geschichte der Philosophie, Revue de Synthèse historique, Nouvelle Revue d'Italie, Revue d'Histoire des Religions, Enseignement mathématique, Revue scientifique, Annales Franco-Chinoises*, ets. Il a collaboré également aux collections : *Bibliothèque de Synthèse historique*, chez E. Chiron; *Civilisation et Christianisme*, chez A. Delpeuch.

Principaux articles et mémoires. — *La Reprise de la querelle des Anciens et des Modernes* (*La Phalange*, 20 avril 1913, p. 321-339). — *Henri Poincaré et la mort des vérités nécessaires* (*La Phalange*, 20 juillet 1913, p. 1-20). — *La Symétrie des phénomènes physiques et le principe de la raison suffisante* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1917, p. 165-198). — *De la nécessité d'une réforme de l'Enseignement de la logique* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, sept. 1917, p. 569-594). — *L'Inertie de l'énergie* (*Revue scientifique*, 13-21 oct. 1917, p. 614-619). — *La Matérialisation de l'énergie* (*Revue philosophique*, déc. 1917, p. 473-526, janv. 1918, p. 28-64). — *Venise au XVIIIe Siècle*, conférence faite à la Société de Géographie le 15 février 1918 (*Bulletin de la Société de Géographie de l'Afrique du Nord*, janvier-mars 1920, p. 28-52). — *Encore la dégradation de l'énergie; l'entropie s'accroit-elle?* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, mars-avril 1918, p. 189-197). — *A propos de la Démonstration géométrique*, réponse à M. Goblot (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-août 1919, p. 517-521). — *Les Erreurs systématiques de l'intuition* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre-octobre 1919, p. 595-616). — *Le Rôle de l'inflation monétaire dans la hausse des prix* (*Organisation et Production*, février 1920, p. 65-68). — *La théorie d'Einstein et les problèmes métaphysiques de l'espace*, communication au Meeting d'Oxford (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1921, p. 127-129). — *L'esprit classique et l'Idéologie révolutionnaire* (*Nouvelle Revue d'Italie*, avril-juin 1921, p. 344-357, 421-436). — *Comment doit-on entendre Molière*, conférence faite au Lycée Châteaubriand le 27 mai 1922 (*Nouvelle Revue d'Italie*, juillet-septembre 1922, p. 29-53). — *La mentalité scolastique* (*Revue Philosophique*, mars-avril 1924, p. 208-232). — *Hellénisme et Christianisme* (*Mercure de France*, 1er août 1925, 577-592). — *Les rois thaumaturges*, à propos d'un ouvrage récent (*Revue de Synthèse historique*, 1925, p. 95-106). — *La Démocratie et la Mystique démocratique* (*Revue de Paris*, 15 janvier 1927, p. 320-347). — *De quelques contradictions internes de la Scolastique* (*Congrès d'histoire du Christianisme*, t. III, p. 72-82, Rieder, 1928). — *De la Mystique démocratique* (*Mercure de France*, 1er sept. 1928, p. 257-292). — *Le Protestantisme et le Capitalisme moderne* (*Revue de Paris*, 15 octobre 1928, p. 899-926). — *La Chine, Les Physiocrates et la Révolution française*, conférence faite à l'Institut Franco-Chinois le 22 décembre 1928 (*Annales Franco-Chinoises*, avril-juin 1929, p. 1-10). — *Le Protestantisme et la Philosophie de l'Histoire* (*Mercure de France*, 1er janvier 1929, p. 5-26).

LES PROBLEMES METAPHYSIQUES ET LES DIFFERENTS TYPES D'EXPLICATION

Le problème métaphysique par excellence est assurément celui du pourquoi du monde? Cette question, formulée primitivement par des peuples doués d'une mentalité anthropomorphique, pose un pseudo-problème, qui est évidemment insoluble, surtout lorsqu'on l'aborde avec une mentalité positive, et qu'on en requiert une solution scientifique. En effet, elle repose sur l'extension à tout l'Univers de la logique intentionnelle ou téléologique, qui vaut seulement pour expliquer les actions des hommes, c'est-à-dire dans le cas d'êtres doués de conscience, capables en tant que tels d'imaginer les conséquences de leurs actes et pour qui la représentation de certaines conséquences à réaliser est déterminante de certaines décisions. Or, l'existence de tels êtres représente une réussite exceptionelle dans l'ensemble du Cosmos; et, appliquer au Cosmos ce qui n'est vrai que d'eux seuls, constitue une gigantesque extrapolation que rien ne légitime et à laquelle répugne tout esprit scientifique. Les choses sont; elles n'ont pas besoin de pourquoi, car rien n'indique que l'on soit en droit de les assimiler à un individu unique doué de représentation, ou aux effets d'une cause intelligente qui agit en vue d'une fin.

Le problème métaphysique, non moins angoissant, de la cause première de l'Univers, est lui-même, tel qu'on l'entend communément, un pseudo-problème, issu, pour une part, de la conception anthropomorphique du monde; et pour une autre, du type d'explication ontologique.

La conception anthropomorphique attribue la production de tous les phénomènes à des agents, visibles ou invisibles, semblables à l'homme, c'est-à-dire doués comme lui de vie psychologique. Dès lors, le Cosmos requiert une cause semblable à l'homme, mais qui surpasse l'homme en excellence, en puissance de conception et en efficace, de toute la distance qu'il y a entre le Cosmos et les objets ouvrés ou les mécanismes agencés par la main des hommes. Cette cause première est Dieu, qui est le grand horloger invisible de cette horloge visible qu'est le monde. Si l'on invoque le principe de la suréminence de la cause, on affirme du coup la transcendance du Créateur à l'égard de la créature. Il est vrai que cette théorie soulève deux autres problèmes métaphysiques, qui sont, eux aussi, deux pseudo-problèmes. Le premier est celui de la cause de Dieu lui-même ou de la possibilité d'une cause inconditionnée conditionnant toutes les autres. Le second est le problème du mal métaphysique : comment le parfait a-t-il pu engendrer l'imparfait? Comment du *plus* a pu surgir le *moins?*

Abordé avec une mentalité métaphysique, qui en requiert une explication ontologique, le problème de la cause première se pose en d'autres termes. Le morcellement des êtres, opéré par la transcription conceptuelle des choses, nous conduit à penser que la cause est radicalement séparée de son effet, si bien que l'effet n'est pas contenu dans la cause d'une manière latente, ni ne lui est substantiellement équivalente. On en arrive à considérer la cause comme hétérogène à l'effet. Si l'on admet l'universalité du principe de causalité : *Toute chose a une cause,* et si l'on se demande quelle est la cause du monde, on est conduit à la concevoir comme distincte de lui. C'est la façon ontologique de poser le problème de la cause première. Ce problème s'évanouit avec

une conception moins vicieuse de la notion de cause. Ce que nous appelons communément la cause d'un phénomène, ce n'est nullement son antécédent inconditionnel : c'est une circonstance nécessaire, mais non suffisante, de la production de ce phénomène. La notion de cause ne s'applique rigoureusement que dans un cas : le cas d'un système isolé. Etant donné un système isolé et un état de ce système à l'instant *dt*, la cause de ce système est l'état immédiatement antérieur *t*, qui est énergétiquement équivalent au suivant. L'Univers, pris en sa totalité, est, par définition, un système isolé. Tout ce que requiert le principe de causalité, appliqué à l'ensemble de l'Univers, c'est alors que chaque état du Cosmos soit déterminé par l'état immédiatement antérieur; c'est qu'il n'y ait pas de commencement absolu, conformément au principe du déterminisme et au principe de la conservation de l'énergie : c'est, en un mot, que le monde soit régi par des équations différentielles. Le principe de causalité n'implique donc pas l'existence actuelle d'une série hiérarchique de causes subordonnées, suspendues à une cause inconditionnée, comme le croyaient les Scolastiques, en vertu du principe de l'éminence de la cause et du principe aristotélicien *il faut s'arrêter*. Il n'implique pas qu'il y ait une cause première, car la cause de chaque état actuel du Cosmos est l'état immédiatement antérieur, et cela, par récurrence, indéfiniment. Le problème de la cause première du Monde, tout comme celui de la cause finale, est un pseudo-problème.

Il semble que la théorie précédente ne nous satisfasse un instant que pour nous abîmer dans une difficulté autrement plus considérable. « Nous sommes engloutis, dit Maeterlinck, dans un Univers qui n'a pas plus de limites dans le temps que dans l'espace, et qui n'a pas plus commencé qu'il ne

finira... L'étendue de l'éternité d'hier et celle de l'éternité de demain sont identiques. Tout ce que fera cet Univers, il doit l'avoir déjà fait, attendu qu'il a eu autant d'occasions de le faire qu'il en aura jamais... Il a nécessairement tenté dans le passé tous les efforts et toutes les expériences qu'il tentera dans l'avenir, et tout ce qui a précédé, ayant eu les mêmes chances, est forcément égal à ce qui suivra (1). » Cela veut dire que, si l'on admet que le monde n'a pas de cause première, il n'a pas de commencement absolu dans le temps. Dès lors, une éternité a précédé l'instant présent et une éternité le suivra; et, le monde ayant épuisé par le passé toutes les transformations qu'il pourra jamais réaliser dans l'avenir, il en résulte qu' « il y a eu autrefois une infinité de mondes semblables aux nôtres ». C'est l'hypothèse du *Retour éternel,* soutenue par Nietzsche (2) et par toutes les Ecoles philosophiques de l'Antiquité.

Ce qu'une pareille conception a de désespérant, nous l'avons rappelé plus haut. Métaphysiquement, il y a quelque chose de navrant à penser que le Monde est sempiternellement astreint à une éternelle tâche de Sisyphe. Mais un peu de réflexion montre que cette conception ne s'impose pas nécessairement.

Les Anciens l'admettaient, parce qu'ils ne concevaient pas de devenir éternel autrement que sous la forme d'un mouvement circulaire, « image mobile de l'éternité immobile ». Mais, on peut concevoir, comme Clausius, que le Monde ne repasse jamais deux fois par le même état, et que toutes ses transformations subissent une orientation fatale, qui l'achemine vers un état limite qu'il ne parviendra jamais à attein-

(1) M. Maeterlinck, *Les Sentiers dans la montagne,* p. 159-160.
(2) *Die Wiederkunft des Gleichen. Entwurf* (*Sommer,* 1881); *Sämmtl. Werke* Bd V.

dre, à l'image d'une hyperbole qui se rapproche toujours de son asymptote, sans jamais s'identifier avec elle. Les Modernes qui admettent le *Retour éternel* tiennent les éléments des choses pour limités et déterminés une fois pour toutes; ils en concluent que leurs combinaisons sont en nombre fini et doivent déjà s'être réalisées un nombre infini de fois au cours du temps (1). Mais il n'en est rien. D'une part, lorsque, sous le nom d'éléments, nous désignons des constituants de toutes choses absolument invariables, nous sommes victimes de l'illusion réaliste. Les atomes ont une vie moyenne, au terme de laquelle ils se transmuent. Il semble que les électrons qui les constituent soient substantiellement invariants; mais ils ne sont pas *fonctionnellement invariants,* ce qui seul importe : leurs fonctions physiques et chimiques varient suivant qu'ils sont libres ou englobés dans les architectures atomiques, et, dans ce cas, suivant la place, plus ou moins périphérique, qu'ils occupent dans l'édifice de l'atome. On peut donc parler, d'une façon absolue, d'un nombre fini et fixe d'éléments invariables. D'autre part, conclure, de ce que les combinaisons susceptibles d'être réalisées par un nombre fini d'éléments sont limitées, à ce qu'elles doivent se succéder circulairement, est une inférence aussi fautive que l'assertion suivante : aux jeux de hasard, les cas qui peuvent se réaliser à chaque coup étant en nombre fini et même très restreint, les séries de coups doivent se reproduire identiquement au bout d'un temps plus ou moins long, si bien qu'en consultant les permanences enregistrées pendant un nombre suffisant de siècles, on pourrait gagner à coup sûr. Cela veut dire que,

(1) Cf. G. Le Bon, *L'Homme et les Sociétés,* IIe partie, *Résumé,* p. 420.

même si les combinaisons des éléments de la matière cosmique étaient un nombre fini, il ne s'ensuivrait nullement que leur succession dût se reproduire dans le même ordre : l'ordre de succession pourrait être continuelement varié. De plus, si l'on tient compte que les éléments des choses évoluent (comme les atomes), ou changent de fonctions suivant la place qu'ils occupent dans les édifices matériels (comme les électrons), il faut abandonner l'idée d'un nombre fini et déterminé de combinaisons possibles, de sorte que la probabilité d'un *Retour éternel* devient absolument négligeable.

Une difficulté plus grande est la suivante. Si le monde n'a pas commencé, comment une éternité de temps a-t-elle pu s'écouler jusqu'à l'heure actuelle, le propre d'une éternité étant d'être inépuisable? La difficulté n'existe, que si l'on admet un temps universel, qui se comporte, à l'égard des phénomènes, comme une variable indépendante. Mais, un temps de cette sorte n'est qu'une entité métaphysique, une abstraction réalisée : aucune grandeur physique ne lui correspond. Tout d'abord, on ne saurait parler de temps, là où il n'y a pas de changement, si bien qu'un monde perpétuellement identique à lui-même ne serait pas un monde éternel, mais un monde extemporané. Ensuite, la physique de la relativité nous enseigne qu'il n'y a pas de temps absolu, qui puisse servir à établir une chronologie universelle des événements de l'Univers. Il n'existe physiquement qu'un *temps local,* propre à chaque fragment de matière, qui varie, en fonction de son état de mouvement par rapport à d'autres masses environnantes, ou suivant le potentiel du champ de gravitation qui le baigne : il y a un temps propre à chaque canton de l'Univers, un temps terrestre et un temps solaire qui ne sauraient être confondus. Mais, chaque fragment individuel de matière, tel que la Terre ou

le Soleil, a un commencement et une fin en tant que tel. On ne peut physiquement parler que d'un temps terrestre, d'un temps solaire, d'un temps stellaire qui, comme tel, a commencé et est nécessairement limité, si bien que le vertige métaphysique d'une éternité écoulée s'évanouit. Le monde peut fort bien être un milieu en équilibre statistique. On peut concevoir alors, en vertu du calcul des probabilités, qu'il se réalise en des régions singulières de ce milieu, extrêmement espacées, des combinaisons extraordinaires, amenant la rupture de l'équilibre statique primitif. Un monde particulier prend alors naissance, avec la succession de ses phénomènes qui scandent le rythme du temps; mais sa durée n'est pas indéfinie : ce monde, en vertu du principe de Carnot-Clausius, finit par retourner à la confusion originelle, c'est-à-dire à l'équilibre statique primitif qui exclut toute notion de temps. De même que, dans un corps tombé en léthargie ou frappé de mort, on ne sent plus battre le pouls de la vie : pareillement, pendant les périodes et dans les espaces où règne l'équilibre statique, cesse de battre la cadence du temps. La suite du temps peut être ainsi discontinue, si bien que, sans enfreindre le principe du déterminisme ni celui de la conservation de l'énergie, l'histoire de chaque monde particulier aurait un commencement individuel.

L'antinomie soulevée par Kant au sujet de l'espace provient, elle aussi, de notre tendance à hypostasier les concepts. L'espace sensible, le seul qui s'accompagne de représentation, est fini. Notre champ visuel par exemple, à un moment donné, est limité. Mais l'expérience nous enseigne que, transportés à sa périphérie, nous embrassons un nouveau champ visuel, et ainsi de suite indéfiniment. Notre imagination conçoit la répétition sans fin du processus ainsi

amorcé. Nous en venons alors à former l'idée abstraite d'un espace infini et absolu. Que si nous réalisons cette idée, comme Newton, nous voyons surgir le redoutable problème métaphysique suivant : l'espace absolu existant indépendamment des corps, comment l'assemblage des corps, qui constitue le monde matériel, est-il réparti dans ce vide infini; l'occupe-t-il en entier, ou, dans le cas contraire, quelle est la raison suffisante de sa distribution actuelle? Le problème disparaît, dès que l'on rejette l'idée d'un vide infini, comme étant une entité métaphysique sans consistance physique. Dans la nouvelle physique de la relativité d'Einstein, il n'y a pas d'espace absolu et infini. L'espace n'est pas le vide amorphe des Newtoniens, mais le champ de gravitation pur, qui prend naissance partout où le tenseur matériel est différent de zéro. Le champ de gravitation n'est pas coextensif à l'espace, il est créateur de l'espace; il détermine son étendue et ses propriétés métriques, si bien que, là où s'arrêtent les champs gravifiques, engendrés par la matière et l'énergie, il n'y a pas le vide infini, mais le néant. On peut appliquer au monde ce que Damascius disait de l'être en soi : « l'être est partout entouré de non-être ». Le problème des rapports du monde et de l'espace cesse alors de se poser, dès que l'on cesse de considérer les deux termes en présence comme indépendants (1).

Nous avons montré ailleurs comment s'évanouit pareillement le problème de l'action de l'impondérable sur le pondérable (2), issu lui aussi du réalisme ontologique, le problème de l'action de l'esprit sur le corps, du moral sur le physique étant de même sorte. Sans poursuivre davantage

(1) Cf. L. Rougier, *Les Erreurs systématiques de l'intuition*, ap. *Rev. Mét. et Mor.*, septembre-octobre 1919, p. 603-611.
(2) L. Rougier, *La Matérialisation de l'énergie*, Paris, 1919.

ces exemples, on entrevoit la possibilité d'échapper à l'agnosticisme d'Auguste Comte, d'Herbert Spencer et de du Bois-Reymond. En effet, *pour qui s'est dépris de l'illusion anthropomorphique et de l'illusion réaliste, les problèmes métaphysiques apparaissent comme des pseudo-problèmes, qui sont réputés insolubles, non par suite d'une incurable infirmité de l'esprit humain, mais parce que ce sont des problèmes mal posés, correspondant à des données inconsistantes, issues de types d'explication erronés.*

« Nous faisons la vérité de ce que nous croyons et la beauté de ce que nous aimons » a dit un sage. C'est nous encore qui, donnant une âme à la nature, prêtons des larmes aux choses et d'un paysage impassible faisons un état d'âme. Mais bien surtout, c'est nous qui créons le mystère du monde, en le peuplant d'énigmes salutaires, augustes et redoutables. Elles en font l'intérêt, en stimulant sans trêve notre curiosité; et elles le rendent supportable, parce que le mystère, c'est la possibilité de rêver aux possibles. L'agnosticisme est la dernière forme du sentiment religieux; il correspond aux mots de Renan : « Gardons une place, dans les funérailles, pour la musique et l'encens. » Il est le dernier asile de l'espérance, le suprême refuge de la foi, sans lesquelles la vie du plus grand nombre serait intolérable. Et, pourtant, l'agnosticisme n'est pas le dernier mot de la philosophie. De même que la profusion du monde sensible, coloré et sonore, n'est qu'une apparence subjective, due à l'élaboration consciente dans les centres nerveux, sous forme de sensations, des impressions qui assaillent nos sens; ainsi, les problèmes métaphysiques, qui causent notre élévation et notre tourment, notre noblesse et notre détresse, qui confondent la sagesse bornée des dogmatiques, qui nous délivrent du ridicule d'être pédants, qui sauvegardent l'aristocratie du devoir en lui faisant courir le risque de n'être peut-être que duperie, ne sont vraisemblablement que problèmes illusoires, issus de fallacieuses analogies, des mirages de notre imagination et de l'hypostase de nos concepts. Mais, ayant déjà fait le sacrifice de croyances qui lui furent chères, parce qu'elles étaient tutélaires et consolantes, l'homme ne se résignera pas aisément à renoncer à l'Inconnaissable. On accepte plus facilement d'ignorer que de se rendre à l'évidence qu'il n'y a rien à découvrir. Nous consentons à ce que le monde soit une cruelle énigme; nous nous révolterions à la pensée qu'il n'y ait point d'énigme et que les choses soient simplement en leur transcendante amoralité. L'*Ignorabimus* reste la formule de notre ultime consolation et de notre invincible espoir.

(*Les Paralogismes du Rationalisme*, p. 512-521. Alcan.)

LA REFORME
ET LE CAPITALISME MODERNE

Le presbytérien Richard Baxter, défenseur du synode de Westminster, que préoccupa avant tout, sous le Parlement, Cromwell et la Restauration, la vie morale de l'Eglise, est parmi d'innombrables ouvrages, l'auteur de *Christian Directory* et *The Saints everlasting test* (1649). A première vue, sa prédication semble inspirée de l'ébionisme évangélique le plus pur; il condamne la richesse comme la source de tous les maux : on ne peut servir à la fois Dieu et Mammon. Mais s'il condamne les riches, c'est parce qu'ils se reposent après avoir assuré leur fortune et n'ont plus cure que d'en jouir. Or la loi du travail est inconditionnée : elle

s'étend aux riches comme aux pauvres. Seule l'action est vivifiante et concourt à la gloire de Dieu; le repos et la jouissance, voilà le péché et le mal : « Il est licite de travailler pour devenir riche, non en vue des joies de la chair et du péché, mais pour accomplir la volonté de Dieu. » Le riche est le dépositaire du bien de Dieu, il doit le rendre productif, et c'est là tout le sens de la parabole du mauvais serviteur qui n'a pas su faire fructifier le bien de son maître. Si Dieu offre une chance de gain à l'un des siens, il a ses vues, et c'est faire injure à sa providence que de la négliger : « Il est licite de travailler de la manière qui vous assure le gain légitime le plus élevé. Vous avez le devoir de mettre en œuvre et de développer le plus possible vos facultés et vos talents. » C'est le principe du maximum d'efficience qui semble être devenu l'unique impératif catégorique du peuple américain.

Un des plus grands prédicateurs de la période caroline, le prédécesseur de Newton dans la chaire de mathématiques de Trinity College à Cambridge, le latitudinariste Isaac Barrow expose les mêmes idées dans son ouvrage *On Industry* en y adjoignant une complémentaire. Nous devons être *industrious* parce qu'il n'est permis à personne de rester oisif alors que toutes créatures œuvrent et peinent, et aussi parce que, tous nos dons venant de Dieu, nous devons, pour sa gloire, travailler à les perfectionner. Or, le perfectionnement consiste avant tout à refréner notre imagination, à méthodiser les moindres actes de notre vie. « Nous devons soumettre à des règles sévères toutes les facultés de notre âme et tous nos mouvements intérieurs; nous devons refréner nos convoitises et dominer nos passions; préserver nos cœurs des pensées vaines et des désirs malsains; ne pas laisser nos langues se livrer à des discours frivoles et inutiles; marcher droit devant nous sans dévier à droite ou à gauche. » On sait comment les Puritains s'efforçaient de réglementer leur maintien, d'uniformiser leurs vêtements, d'être sobres de gestes et de paroles. Or le capitalisme et la grande industrie ont nécessité une rationalisation de tout le procès économique qui aboutit à la taylorisation des travailleurs et à la standardisation des produits. L'éthique protestante a puissamment contribué à faire accepter aux masses la première, qui réduit l'ouvrier à l'automatisme d'un instrument, et la seconde, qui impose aux consommateurs l'uniformité de produits fabriqués en série. De nos jours, le Ministère du Commerce a pu en Amérique, sans rencontrer d'opposition de la part du public, réduire, dans cinquante articles divers, de 70 p. 100 en moyenne les types de fabrication, en vue d'obtenir un plus faible prix de revient.

. . . .

Notre civilisation, si riche en moyens matériels, est monstrueusement inesthétique. Elle a gardé de ses origines judaïques et puritaines — John Knox dans le « First Book of Discipline » ne condamne-t-il pas comme « idolâtrie » les cérémonies, les abbayes et les cathédrales? — l'indifférence à la Beauté. En un siècle, la monarchie française a créé trois styles et imposé son savoir-vivre à l'Europe. Avec ses richesses de Golconde, l'Amérique n'est pas parvenue, en trois siècles, à fonder une école d'art originale. Elle a démarqué, en les grandissant au pantographe, les modèles que lui proposait la vieille Europe, héritière des civilisations monarchiques, érudite, savante, mélomane où règne l'âme d'Eupalinos. La fordisation a substitué aux styles d'art des types de fabrication. Elle a proscrit l'artisanat, l'individualité dans la création, l'originalité dans les

goûts, l' « article de Paris », le tour de main qui signe l'œuvre.

Les civilisations qualitatives tendent à développer chez une élite le libre déploiement et le parfait équilibre de toutes les facultés : c'est l'éphèbe divin de Platon, l'homme beau et bon d'Aristote, celui pour qui rien d'humain n'est étranger, de Térence, de Cicéron et de Sénèque, l'humaniste de la Renaissance, l'honnête homme de l'âge classique, l'encyclopédiste du XVIII[e] siècle, l'esprit faustien de l'Allemagne du temps de Gœthe. Le monde moderne repose sur la spécialisation à outrance des individus et des fonctions. L'Américain qui abdique, à son usine et à son bureau, sa dignité d'être pensant pour se résigner à n'être plus qu'une parcelle d'homme — « ein Teilmensch » — une pièce très spécialisée dans cet énorme outillage qu'est la société capitaliste, retrouvera-t-il le soir, à son foyer, la joie de redevenir un être sensible et raisonnable? L'expérience prouve que non. Cédant à sa déformation professionnelle et au moindre effort, il demande qu'on lui serve une culture facilement assimilable, la culture en série des illustrés, des magazines et des cinémas, qui lui débite sur tous sujets de rassurantes certitudes. Il perd cette pudeur de la pensée que sont l'esprit critique et le doute, ce ferment de la vie morale qu'est l'inquiétude métaphysique et religieuse. « Dans les Facultés, écrit André Siegfried, la majorité des étudiants demandent à leurs maîtres moins une culture qu'un instrument de succès. » La philosophie des puritains, c'est l'utilitarisme matiné d'évangélisme; la philosophie américaine, c'est le pragmatisme pour qui les valeurs spirituelles ne se justifient que si elles « payent », la valeur de vérité d'une doctrine étant dans le succès qu'elle confère. C'est que le travail spécialisé et technique, excluant l'initiative personnelle et la création esthétique, est devenu à ce point rebutant qu'il ne vaut plus que par le gain qu'il ménage. Que reste-t-il dès lors à l'Américain pour se dédommager des sacrifices qu'il consent à cette nouvelle idole qu'est le progrès matériel? A se jeter à corps perdu dans ses joies monnayables et faciles, qui ne réclament aucune culture pour être goûtées : l'euphorie des joies sportives et la griserie des joies mécaniques. Il ne sera plus capable de goûter cette volupté souvent ascétique, faite d'esprit, d'élan imaginatif et de générosité de tempérament plutôt que de bien-être matériel que le Latin appelle le plaisir. Il stagnera à ce point mort de la vie morale qu'est l'enlisement définitif dans la banalité du « standard » et la béatitude du confort.

En n'acceptant comme manifestations du progrès que des critères quantitatifs : Le volume de la production, l'accélération de la circulation des richesses, l'augmentation de la population, la baisse de la mortalité, l'élévation des salaires et des bénéfices, le monde moderne repose sur cette équivoque simpliste et barbare, que plus on est à même de satisfaire une grande variété de besoins matériels en un minimum de temps, plus on est en droit de se prétendre civilisé. La justice sociale est considérée, dans cette optique nouvelle, non comme une hiérarchie qualitative de fonctions et de dignités, mais comme une légalisation progressive des conditions. Mais, dit Renan, « l'homme n'est pas ici-bas seulement pour être heureux, il n'y est même pas pour être simplement honnête. Il y est aussi pour réaliser ces formes supérieures de la vie que sont le grand art et la culture désintéressée. » Athènes ne possédait qu'un maigre territoire et ne connut pas de répit : du haut de son Acropole, elle a gagné l'audience du monde en détenant

toutes les maîtrises. Les cités italiennes du xve et du xvie siècles furent des coupe-gorge et des mauvais lieux : elles ont donné à l'humanité de péremptoires et de solennelles raisons de vivre. Qui donc n'échangerait pas, et tout l'or de New-York, et toutes les industries de Pittsburgh, et toute la morale morose de Boston, pour ce baiser de gloire de ces trois villes qui furent le suprême scandale des Réformés : la Venise des doges, la Florence de Laurent le Magnifique, la Rome des papes humanistes!

(*Inédit.*)

GEORGES POLITZER

né en 1903

M. Georges Politzer a publié en 1928 le premier tome — consacré à la psychanalyse — d'une *Critique des Fondements de la Psychologie;* il a fondé en 1929 une *Revue de Psychologie Concrète.* Nous avons à faire avec lui à une conception radicalement nouvelle de la science de l'homme, qui mérite une attention toute particulière.

M. Politzer aime à se comparer à Kant, lequel se comparait lui-même à Copernic. Dans le domaine de la psychologie, M. Politzer aurait fait ce que celui-ci a fait en astronomie, ce que celui-là a fait en philosophie : le rétablissement des vraies valeurs. Cette ambition est-elle parfaitement justifiée? Toujours est-il que la part critique de ses travaux paraît parfaitement admissible, et que la part constructive mènera sans doute à des résultats féconds. La psychologie concrète est ce qu'il y a de plus nouveau dans la psychologie moderne.

La critique de M. Politzer a sa source dans la constatation du désarroi et de la stérilité générale des méthodes actuelles de la psychologie. Les artifices d'un langage spécieusement technique suffisent à dresser les uns contre les autres les psychologues qui, en fin de compte, s'entendent comme des frères : les disciplines de la psychologie reposent sur quelques postulats concernant la matière même de cette science et ses méthodes. Le postulat concernant la matière de cette science est la croyance en la *« vie intérieure ».* Concernant les méthodes, ce sont le formalisme et l'abstraction, la personnification des fonctions de l'âme, en vertu de laquelle on oublie trop souvent que l'intelligence, la mémoire, la volonté, etc., n'existent pas en elles-mêmes, mais seulement parce qu'elles sont rapportées à un sujet déterminé, et qui n'est comme aucun autre, à un *« individu singulier ».* Une science qui ne rejette par radicalement ces principes aura beau prendre des apparences de précision, elle n'en restera pas moins verbale, et d'une inspiration métaphysique, mythologique. Les savants qui ont voulu introduire l'expérience et le calcul dans l'étude des faits nouveaux ont réalisé sans doute un progrès, en ce sens qu'après eux il y a certaines phrases qu'un psychologue ne peut plus dire. Mais ce progrès est purement négatif : ils ont, eux aussi, donné dans

une abstraction, dans un mythe. Sous l'apparence d'une très grande précision technique, ils ne font que répéter des choses que tout le monde sait. « Mon fils pleure parce qu'on va le coucher », écrit Politzer, « il n'y a là pour le psychologue classique que « *sécrétion lacrymale consécutive à une représentation contrariant une tendance profonde*. C'est tout ce qui est arrivé. On a donc quitté le plan du « drame humain » dont l'auteur est l'individu concret, et on l'a remplacé par un drame abstrait. Dans le premier cas (la constatation pure et simple de l'événement, du drame), l'individu est quelque chose d'essentiel; dans le second, les vrais figurants sont impersonnels, et l'individu joue tout au plus le rôle d'impresario. C'est là le sens véritable de l'abstraction : la psychologie cherche à remplacer le drame personnel par un drame impersonnel... elle consiste en dernière analyse à admettre *l'équivalence de l'un et de l'autre*, à affirmer que le drame impersonnel, le « vrai », explique le drame personnel qui n'est qu' « apparent ».

Il n'y a pas que la psychologie scientifique qui tombe sous le coup de l'accusation de M. Politzer. Sans doute les travaux de Bergson pourraient paraître une réaction contre cette mythologie de l'expérience, ou cette théologie du cerveau, mais ils sont, d'après M. Politzer, pleins encore de termes de psychologie abstraite. Il se préoccupe trop des fonctions, des facultés de connaissance, point des individus concrets, des êtres de conscience. De même Freud (quoique à un degré bien moindre), dont la psychanalyse par certains côtés montre ce que pourrait être une psychologie concrète, n'a pas échappé à l'emprise des conceptions classiques. Ses théories cachent dans leur sein un romantisme désuet et sans intérêt; il s'exprime en termes de « représentations », d' « états affectifs », etc., qui sont du ressort de la psychologie abstraite; l'hypothèse de l'Inconscient est une survivance métaphysique. Les prochains volumes qu'annonce G. Politzer, sur les plus récentes écoles psychologiques, les théoriciens allemands de la *Gestalt* (forme) et les « *behavioristes* « (psychologues du comportement) américains, préciseront les compromis réalisés et concluront, ainsi qu'il l'a laissé entendre, à la nécessité d'une réforme radicale de l'entendement.

Qu'est-ce donc que la psychologie concrète, que M. Politzer souhaiterait d'édifier sur les ruines de la vieille psychologie? C'est l'étude du drame personnel de l'individu, du comportement singulier de chaque être. On ne se soucierait plus de rechercher des « lois de l'émotion ». Chaque phénomène psychique est une réaction globale de tout l'être, de l'homme total — déjà des philosophes allemands comme Dilthey l'avaient vu — et aucun individu n'est semblable à un autre. La psychologie est une espèce de critique dramatique, une interprétation du comportement de chaque homme. Plus d'écoles, plus de techniques, plus de lois : la psychologie n'est plus ni intellectualiste ni volontariste, ni rationaliste ni empiriste, ni dynamiste ni atomiste. Tout au plus le psychologue pourra-t-il rapprocher tel comportement de tel autre comme un critique devant Claudel évoquera Shakespeare.

D'autre part — et c'est surtout à ce point de vue que M. Politzer peut considérer la psychologie concrète comme une science — elle constitue un moyen d'agir sur l'homme, un ensemble de pouvoirs, une magie, une « sagesse ». Alors que le psychologue qui ne sort pas de ses théories ou de son laboratoire se conduit aussi bêtement que n'importe qui devant un homme, le psychanalyste a un rôle à jouer sur l'âme vivante, il doit exercer sur son malade un ascendant, une séduction. C'est par cette séduction, cette sagesse, qu'autrefois les mages obtenaient leurs réussites; le chimiste, par la magie de la science, exerce encore de bien plus grands pouvoirs. De même le psychanalyste prend la succession des pythonisses, et le psychologue doit être un devin, un interprète des arcanes de l'esprit.

Cela conduit, direz-vous, à faire de toute psychologie une médecine. En effet, on ne saurait trop exagérer le rôle de la psychologie pathologique dans la naissance de la psychologie concrète. C'est par l'habitude que les médecins ont prise de dresser soigneusement les monographies des malades, d'en interpréter les comportements minutieusement notés, d'en étudier les expressions sur le visage, l'écriture, la mimique, ou le langage — que s'explique cet intérêt toujours plus grand que le psychologue doit porter au concret, au comportement de l'homme total.

Malgré la contradiction apparente au-devant de laquelle elle court, la psychologie concrète veut aussi se rapprocher de la médecine en ce qu'elle est un art, non une science ayant ses lois abstraites et toujours applicables. Elle est un art en ce qu'elle est pleine d'indétermination, en ce qu'elle laisse le champ libre à l'activité personnelle de l'individu.

Quel avenir peut-on voir à la psychologie concrète M. Politzer fera-t-il école? Il serait, certes, à souhaiter que nous puissions voir cette nouvelle étude donner des résultats féconds. Il semble que ces résultats se produiront dans un domaine tout à fait autre que celui vers lequel la psychologie dirigeait ses investigations. Ce ne seront plus les lois de l'esprit que le psychologue cherchera à connaître, mais la phénoménologie de l'esprit. Ainsi se constituera non une science positive de l'homme, mais une histoire naturelle du genre humain, une littérature.

— Né le 3 mai 1903, à Nogyverod (Roumanie, ancienne Hongrie).

J. A.

CRITIQUE DES FONDEMENTS DE LA PSYCHOLOGIE

Ce qu'il y a de plus remarquable dans toute l'histoire de la psychologie, ce n'est ni cette oscillation autour des deux pôles de l'objectivité et de la subjectivité, ni le manque de génie qui caractérise la manière dont les psycholo-

gues se servent de la méthode scientifique, — mais le fait que la psychologie classique ne représente même pas la forme fausse d'une science vraie, car c'est la science elle-même qui est fausse, radicalement et toute question de méthode à part. — La comparaison de la psychologie avec la physique d'Aristote n'est pas tout à fait exacte, car ce n'est même pas de cette manière que la psychologie est fausse, mais elle est fausse, comme le sont les sciences occultes : le spiritisme et la théosophie qui, elles aussi, affectent une forme scientifique.

Les sciences de la nature qui s'occupent de l'homme n'épuisent certainement pas tout ce qu'on peut apprendre au sujet de ce dernier. Le terme « vie » désigne un fait « biologique », en même temps que la vie proprement humaine, la vie dramatique (1) de l'homme. Cette vie dramatique présente tous les caractères qui rendent susceptible un domaine d'être étudié scientifiquement. Et alors même que la psychologie n'existerait pas, c'est au nom de cette possibilité qu'il faudrait l'inventer. Or, les réflexions sur cette vie dramatique n'ont réussi à trouver leur place que dans la littérature et le théâtre, et bien que la psychologie classique affirme la nécessité d'étudier les « documents littéraires », il n'y a jamais eu, en fait (2), utilisation véritable, indépendante des buts abstraits de la psychologie. Et ainsi, au lieu de pouvoir transmettre à la psychologie le thème concret qui s'était réfugié chez elle, c'est la littérature

(1) Qu'il soit entendu une fois pour toutes que nous voulons désigner par le terme « drame » un fait et que nous faisons totalement abstraction des résonances romantiques de ce mot. Nous prions donc le lecteur de s'habituer à cette acception simple du terme et d'oublier sa signification « émouvante ».

(2) La psychanalyse mise à part.

au contraire qui a fini par subir l'influence de la psychologie fausse : les littérateurs se sont crus obligés, dans leur naïveté et leur ignorance, de prendre au sérieux la « science » de l'âme.

Quoi qu'il en soit, la psychologie officielle doit sa naissance à des inspirations radicalement opposées à celles qui peuvent seules justifier son existence et ce qui est encore plus grave, c'est exclusivement de ces inspirations qu'elle se nourrit. Elle ne représente, en effet, pour le dire en termes crus qu'une élaboration notionnelle de la croyance générale dans les démons, c'est-à-dire de la mythologie de l'âme d'une part, et, d'autre part, du problème de la perception tel qu'il se pose devant la philosophie antique. Lorsque les behavioristes affirment que l'hypothèse de la vie intérieure représente un reste d'animisme, ils devinent parfaitement le vrai caractère d'une des tendances dont la fusion a donné naissance à la psychologie actuelle. Il y a là toute une histoire très instructive, mais dont le récit dépasse les cadres de la présente étude. En gros, l'attitude mystique et « pédagogique » en face de l'âme, les mythes eschatologiques, incorporés dans le christianisme, ont, à un moment donné, subi une chute et se sont trouvés subitement abaissés au niveau d'une étude dogmatique inspirée par un réalisme barbare, rencontrant ainsi l'inspiration du traité aristotélicien de l'âme. Et cependant que cette étude devait servir d'un côté la théologie, elle a essayé, de l'autre, de se constituer un contenu, en puisant indistinctement dans la théorie de la connaissance, dans la logique et dans la mythologie. Il s'est formé ainsi un tissu de thèmes et de problèmes assez délimités pour former une partie démontable de la philosophie. On peut dire que, dès sa formation, l'ensemble était complet, et, en tout cas, on

n'a fait jusqu'à nos jours aucune découverte psychologique digne de ce nom : le travail psychologique depuis Gocklen, ou si l'on aime mieux, depuis Christian Wolf, n'a jamais été que notionnel, travail d'élaboration, d'articulation, en un mot, la rationalisation d'un mythe, et finalement sa critique.

La critique kantienne de la « psychologie rationnelle » aurait dû déjà ruiner définitivement la psychologie. Elle aurait pu immédiatement déterminer une orientation vers le concret, vers la vraie psychologie qui, sous la forme humiliante de la littérature, fut exclue de la « science ». Mais la critique n'a pas exercé cet effet. Elle a, certes, éliminé la notion d'âme, mais la réfutation de la psychologie rationnelle n'y étant qu'une application de la critique générale des choses en soi, il semble en résulter pour la psychologie un « réalisme empirique », parallèle à celui qui s'impose dans la science après la ruine de la chose en soi. Et comme l'interprétation courante laisse tomber cette idée extraordinairement féconde qu'est l'antériorité de l'expérience externe à l'expérience interne, pour ne retenir que le parallélisme, la critique de la Raison Pure semble consacrer l'hypothèse de la vie intérieure. Le vieux stock de la psychologie a pu survivre, et c'est sur lui que se sont abattues les exigences à la mode au XIXe siècle, expérience et calcul. C'est alors que commence l'histoire lamentable, le *Carmen Miserabile*.

Le culte de l'âme est essentiel pour le christianisme. Le thème antique de la perception n'aurait jamais suffi pour engendrer la psychologie : c'est de la religion que vient la force de cette dernière. La théologie de l'âme, une fois constituée en tradition, a survécu au christianisme, et continue à vivre maintenant des nourritures ordinaires de

toutes les scolastiques. Le respect dont elle a réussi à s'entourer grâce au déguisement scientifique lui a permis de végéter encore un peu, et elle a réussi à survivre à elle-même grâce à cet artifice.

Il serait cependant faux de dire que la psychologie classique ne se nourrit que du passé. Elle a réussi, au contraire, à rejoindre certaines exigences modernes : la vie intérieure, au sens « phénoméniste » du mot, a réussi, en effet, à devenir une « valeur ».

L'idéologie de la bourgeoisie n'aurait pas été complète si elle n'avait pas trouvé sa mystique. Après plusieurs tâtonnements elle semble l'avoir trouvée maintenant : dans la vie intérieure de la psychologie. La vie intérieure convient parfaitement à cette destination. Son essence est celle même de notre civilisation, à savoir l'abstraction : elle n'implique que la vie en général et l'homme en général, et les « sages » d'aujourd'hui sont heureux d'hériter de cette conception aristocratique de l'homme avec un faisceau de problèmes de haut luxe.

La religion de la vie intérieure semble, de plus, être le meilleur moyen de défense contre les dangers d'une rénovation véritable. Comme elle n'implique l'attachement à aucune vérité déterminée, mais simplement un jeu désintéressé avec les formes et les qualités, elle donne l'illusion de la vie et du progrès « spirituel », alors que l'abstraction qui en est l'essence, arrête toute vie véritable; et comme elle ne s'émeut que de sa propre profondeur; elle n'est qu'un éternel prétexte pour ignorer la vérité.

Voilà pourquoi la vie intérieure est prêchée par tous ceux qui veulent capter les volontés de rénovation avant qu'elles aient pu s'attacher à leur objet véritable, afin que la gourmandise des qualités remplace la compréhension de

la vérité. Voilà aussi la raison pour laquelle tous ceux qui sont trop faibles pour se montrer « difficiles » saisissent la perche tendue : cette offre de faire son salut en contemplant son nombril semble vraiment irrésistible...

La psychologie classique est donc doublement fausse : fausse devant la science et fausse devant l'esprit. Combien ne serait-on pas réjoui de nous voir rester seuls avec notre condamnation de la vie intérieure! Et avec quel plaisir ne nous aurait-on pas montré les « bases scientifiques » de la fausse sagesse! Toutes ces « philosophies de la conscience » qui jonglent avec les notions empruntées à la psychologie, toutes ces sagesses qui invitent l'homme à s'approfondir, alors qu'il s'agit précisément de l'obliger à sortir de sa forme actuelle, auraient pu continuer à voir avec une grande satisfaction l'affirmation de la légitimité de leur démarche fondamentale dans la psychologie.

Or, en fait, les deux condamnations se rejoignent. La fausse sagesse suivra dans sa tombe la fausse science : leurs destinées sont liées et elles mourront ensemble parce que l'abstraction meurt. C'est la vision de l'homme concret qui la chasse des deux domaines.

Cet accord ne doit cependant pas être une raison pour confondre les deux condamnations. Il est beaucoup plus efficace de les séparer et de dégager d'abord la condamnation de l'abstraction par la psychologie elle-même. Or, cette condamnation apparaît dans la psychologie la plus technique, et elle est prononcée par des auteurs qui ignorent tout de nos exigences. Seulement cette rencontre, pour être heureuse, n'a rien de fortuit: la vérité travaille à la fois tous les domaines et ses différentes fulgurations finissent par s'unir en une vérité unique.

Puisque nous voulons séparer les deux condamnations

en question, en principe, il faut les séparer aussi matériellement. Voilà pourquoi il faut commencer par fixer le sens de la dissolution de la psychologie classique, en nous attachant à l'étude des tendances qui, tout en achevant la dissolution, annoncent la psychologie nouvelle.

Trois tendances peuvent compter à cet égard : la psychanalyse, le behaviorisme et la gestalttheorie. La valeur de la gestalttheorie est grande, surtout au point de vue critique : elle implique la négation de cette démarche fondamentale de la psychologie classique qui consiste à rompre la forme des actions humaines pour essayer ensuite de reconstituer la totalité qui est sens et forme, à partir d'éléments sans signification et amorphes. Le behaviorisme conséquent, celui de Watson, reconnaît la faillite de la psychologie objective classique et apporte, avec l'idée de behavior, quelle que soit finalement son interprétation, une définition concrète du fait psychologique. Mais la plus importante des trois tendances c'est incontestablement la psychanalyse. C'est elle qui nous donne la vision vraiment claire des erreurs de la psychologie classique, et nous montre dès maintenant la psychologie nouvelle en vie et en action.

Mais, en même temps que la vérité, ces trois tendances renferment encore l'erreur sous trois aspects différents et engagent par là même leurs disciples dans des voies qui éloignent de nouveau la psychologie de sa direction véritable.

La gestalttheorie, au sens large du mot (en y comprenant Spranger) se livre d'une part, comme Spranger (1), à des construction théoriques, et ne semble pas, d'autre part, pouvoir se libérer des préoccupations de la psychologie classique.

(1) Cf. Lebensformen, 5e éd. Halle, 1925.

Le behaviorisme est stérile, ou retombe dans la physiologie, la biologie, voire même l'introspection plus ou moins déguisée, au lieu d'oublier réellement tout pour n'attendre que les surprises de l'expérience.

Quant à la psychanalyse, elle s'est trouvée tellement débordée par l'expérience qui, consultée enfin, ne demandait qu'à parler, qu'elle n'a pas eu le temps de s'apercevoir qu'elle cache dans son sein la vieille psychologie qu'elle a précisément pour mission de supprimer, et, d'un autre côté, elle nourrit de sa force un romantisme sans intérêt et des spéculations qui ne résolvent que des problèmes désuets.

D'autre part, et d'une façon générale, c'est, soit d'une manière implicite, soit avec une certaine timidité seulement, que la plupart des auteurs osent prononcer la condamnation de la psychologie classique. Ils semblent vouloir préparer le travail de ceux qui voient le salut dans la conciliation des contraires, en ne s'apercevant pas qu'il n'y a là de nouveau qu'une illusion, puisque juxtaposer des tendances dont chacune soulève au sujet de l'autre, ou des autres, la question préalable, est impossible (1). Quant à ceux qui, comme Watson et ses disciples, osent prononcer la condamnation franche, leurs affirmations concernant la fausseté de la psychologie classique et les raisons de cette fausseté sont si peu articulées qu'elles n'ont pu empêcher même pas leurs propres auteurs de retomber dans les attitudes condamnées, et ainsi leurs déclarations sont à une vraie critique des fondements de la psychologie ce que les réflexions générales sur les faiblesses de « l'entendement humain » sont à la critique de la Raison Pure.

(1) Freud, par exemple, se charge lui-même de ramener, comme on le verra plus loin, la psychanalyse à la psychologie classique

La critique de la psychologie, pour être efficace, doit être sans ménagements, et elle ne devra respecter que ce qui est vraiment respectable : des faux ménagements, la crainte de se tromper en disant toute sa pensée ou tout ce que sa pensée implique, ne font qu'allonger le chemin sans autre bénéfice que la confusion.

Cette timidité en question s'explique bien, il est vrai, par le fait qu'il est réellement difficile de s'arracher à cette psychologie qui nous a tenu prisonniers si longtemps. Les schémas qu'elle nous fournit ne nous semblent pas seulement indispensables au point de vue pratique, ils sont, de plus, si profondément ancrés en nous qu'ils réapparaissent au milieu des efforts les plus sincères que nous faisons pour nous en libérer, et alors on peut facilement prendre cette ténacité avec laquelle ils nous poursuivent pour une évidence insurmontable. C'est ainsi, par exemple, que l'affirmation, selon laquelle la vie intérieure n'existe pas plus que les esprits animaux, et que les notions qui sont empruntées à la vie intérieure existent si peu qu'il est même complètement inutile de les traduire en termes de behavior, nous semble d'abord impossible à concevoir.

Mais que l'on y prenne garde : il n'y a là que la tentation propre aux vieilles évidences. La critique consiste précisément à les démonter pièce par pièce pour mettre à nu les démarches qui les constituent et les postulats implicites qu'elles recouvrent. Voilà pourquoi elle ne doit pas, sous peine de rester inefficace, s'arrêter à des affirmations générales qui condamnent seulement sans exécuter : la critique doit aller jusqu'à l'exécution.

Cela encore ne va pas sans difficultés. On se demandera à chaque pas si l'on a le droit de se débarrasser de telle évidence ou de tel problème. Mais il ne faut jamais oublier

que, pour le moment, notre « sensibilité » est faussée, et que c'est précisément en continuant que nous pourrons acquérir une vision juste qui nous permettra de reconnaître ce qui doit être sauvé, et nous verrons alors combien les évidences qui, de près, semblent insurmontables, le sont peu d'un peu plus loin.

Bref, pour revenir aux tendances dont nous venons de parler, l'enseignement qu'elles comportent pour la psychologie risque vraiment de sombrer à cause de la nostalgie qui appelle leurs partisans au retour, et parce qu'une liquidation radicale de la psychologie classique ne leur permet pas de s'en délivrer pour toujours.

Voilà pourquoi, afin de dégager l'enseignement dans toute sa portée et toute sa rigueur, nous allons consacrer une étude à chacune des tendances que nous avons mentionnées. Ce seront là des études préliminaires qui doivent préparer la critique elle-même en l'éclairant sur le plan de ses articulations et en lui apportant même les pièces constitutives; elles formeront les *Matériaux pour la critique des fondements de la psychologie* (1). La critique elle-même, où le problème que nous venons de poser sera traité en lui-même et systématiquement, doit être contenue dans *L'Essai critique sur les fondements de la Psychologie*, qui suivra les *Matériaux*. Ce caractère préparatoire et, par conséquent, provisoire, des *Matériaux*, ne doit jamais être oublié; ils ne contiennent pas encore la critique, ils représentent seulement les premiers outils encore grossiers à

(1) Les matériaux doivent comporter trois volumes. Après le volume présent viendra un volume sur la Gestalttheorie, avec un chapitre sur la Phénoménologie; le troisième traitera du behaviorisme et de ses différentes formes avec un chapitre sur la psychologie appliquée.

l'aide desquels devront être forgés les instruments eux-mêmes.

Cette recherche que nous entreprenons dans les *Matériaux* ne peut être, bien entendu, elle non plus, faite dans le vide. Nous n'avons nullement la prétention d'examiner les tendances en question sans idées préconçues, « naïvement ». Des affirmations de ce genre peuvent être sincères, mais jamais vraies, car il n'y a pas de critique véritable sans le pressentiment de la vérité. Toute la question est de savoir quelle est la source de ce pressentiment.

En ce qui nous concerne, c'est en réfléchissant sur la psychanalyse que nous avons aperçu la vraie psychologie. Cela aurait pu être un hasard, mais ce n'en est pas un, car, même en droit, la psychanalyse seule peut donner aujourd'hui la vision de la vraie psychologie, parce qu'elle seule en est déjà une incarnation. Les *Matériaux* doivent donc commencer par l'examen de la psychanalyse : il s'agira, en cherchant l'enseignement que la psychanalyse comporte pour la psychologie, d'obtenir des précisions qui nous permettront de ne pas oublier l'essentiel dans l'examen des autres tendances.

La première vague de protestation que l'apparition de la psychanalyse a déclanchée semble maintenant aplanie, bien qu'on l'ait vue encore dernièrement en France rebondir avec fureur, et la situation est maintenant moins tendue entre la psychologie classique et la psychanalyse. Ce changement d'attitude, que l'on peut interpréter comme une victoire de la psychanalyse, ne représente chez les psychologues qu'un changement de tactique. On s'est rendu effectivement compte que la première manière de combattre la psychanalyse, au nom de la morale et au nom des convenances, équivalait à livrer le terrain sans combat aux psy-

chanalistes, et qu'il est beaucoup plus élégant, et aussi beaucoup plus efficace, de s'acquérir par une preuve de libéralité, — qui consiste à assigner à Freud sa place en psychologie, au chapitre de l'inconscient, — le droit de faire au sujet de la psychanalyse les réserves que commande la « science ». Il s'agit donc, grâce à un certain nombre d'assimilations, de faire retomber sur Freud tout le mépris que l'on a actuellement pour certaines tendances, et l'on affirme alors que la psychanalyse n'est qu'une renaissance de la vieille psychologie associationiste, qu'elle est basée tout entière sur la psychologie de la Vorstellung, etc.

En ce qui concerne d'autre part ses partisans, ils ne voient guère dans la psychanalyse que libido et inconscient. En effet, Freud est pour eux le Copernic de la psychologie, parce qu'il est le Christophe Colomb de l'inconscient, et la psychanalyse, d'après eux, loin de faire revivre la psychologie intellectualiste, se rattache, au contraire, à ce grand mouvement qui se dessine à partir du XIX[e] siècle et qui souligne l'importance de la vie affective; la psychanalyse est même, avec la théorie de la libido, avec la primauté du désir sur la pensée intellectuelle, bref, avec la théorie de l'inconscient affectif, le couronnement de tout ce mouvement.

Il n'est pas difficile de s'apercevoir que cette image, devenue classique, que donnent de la psychanalyse ses partisans, va tout à fait dans le sens des désirs de la psychologie classique en l'aidant à rétablir son équilibre après l'ébranlement reçu de la psychanalyse. Car, en n'attribuant à Freud que les mérites classiques de Colomb et de Copernic, la psychanalyse devient simplement un progrès réalisé à l'intérieur de la psychologie classique, un simple renversement des valeurs de l'ancienne psychologie, mais un renversement du seul ordre hiérarchique de ses valeurs, un ensemble de découvertes que les catégories de la psychologie officielle peuvent, à condition de se dilater un peu pour loger tant de matière, parfaitement recevoir. En effet, ce que la discussion ainsi orientée remet en question, ce sont des théories et des attitudes, et non pas l'existence même de la psychologie classique.

Or, en fait, ce n'est pas évolution qu'il y a, mais révolution, seulement une révolution un peu plus « copernicienne » qu'on ne croit : la psychanalyse, loin d'être un enrichissement de la psychologie classique, est précisément la démonstration de sa défaite. Elle constitue la première phase de la rupture avec l'idéal traditionnel de la psychologie, avec ses occupations et ses forces inspiratrices; la première évasion du champ d'influence qui la tient prisonnière depuis des siècles, de même que le behaviorisme est le pressentiment de la rupture prochaine avec ses notions et conceptions fondamentales.

(*Critique des fondements de la psychologie*, p. 23-34, Rieder.)

RENE DAUMAL

né en 1908

Pour terminer cette anthologie, voici un extrait d'un jeune philosophe, René Daumal. Nous devons lui réserver sa place, car il représente, seul avec les autres membres d'un groupe de penseurs dont il fait partie, le groupe du *Grand Jeu*, une tendance de notre époque, qui tend intensément à s'exprimer.

Il s'agit d'une pensée anti-positiviste (mais n'ayant rien de commun avec l'anti-positivisme de Bergson) qui vise à une véritable renaissance de la métaphysique. Pour ces jeunes penseurs, en effet, la plupart des éléments dont se compose ce qu'on est convenu d'englober *actuellement* en Occident sous le nom de « Philosophie » leur semble indigne de ce titre. Qu'il s'agisse de sociologie, de psycho-physique, de psycho-physiologie, de behaviorisme, ce sont toujours là des domaines intéressants, certes, mais dont, selon eux, l'appellation usurpée de « philosophie » ne peut guère signifier que ceci : ces branches de recherches ne sont pas encore des sciences; c'est donc, cela posé, dégrader sûrement le sens du mot « Philosophie » que de l'appliquer à ces sciences en devenir, puisque philosophie, c'est science des sciences, connaissance de l'universel en l'esprit et en le monde.

Pour René Daumal et ses amis, une philosophie ne peut être, essentiellement, qu'une métaphysique reposant sur des critères éprouvés par la critique; elle doit former un corps complet de doctrines, traçant d'aussi près que possible les contours d'une vérité unique qui est le principe universel d'une connaissance intégrale de l'être sous tous ses aspects. Ce n'est pas, certes, retourner aux vieilles constructions métaphysiques anté-critiques. Au contraire, ces jeunes philosophes, apparentés aux post-kantiens allemands et singulièrement à l'hégélianisme — et, d'un autre côté, aux phénoménologistes — pensent que la philosophie contemporaine a été dialectiquement nécessaire comme antithèse au moment négateur des vieilles métaphysiques; mais que maintenant la tâche du philosophe, tenant en main les fils de l'évolution historique et ethnique de la pensée spéculative, est de faire toutes les synthèses : Orient ou Occident, métaphysique et criticisme kantien, dogmatisme des systèmes traditionnels et données sociologiques (ethnographiques, économiques), en tenant compte même

de certains points acquis par des critiques psychologiques comme le bergsonisme; ce faisant, il est possible de refaire une nouvelle et indéfinie construction ontologique et cosmologique sur des fondements assurés.

René Daumal (né le 16 mars 1908) est l'un des membres d'un groupe de chercheurs, dont Roger Gilbert-Lecomte, André Rolland de Renéville et lui forment le noyau essentiel et la tête idéologique; ils ont donné au mouvement de pensée qu'ils représentent, et à la revue qui en est l'organe, le titre : « *Le Grand Jeu* ». C'est, jusqu'ici, presque uniquement dans cette revue qu'ils ont commencé à exprimer leur pensée; pensée non seulement de spéculation philosophique, mais qui prétend aussi, dans les domaines de la production esthétique, de la morale individuelle et de la vie sociale, développer et imposer, concrètement et pratiquement, des conséquences rigoureuses.

La philosophie du *Grand Jeu* se pose comme l'aspect discursif d'une Ascétique intégrale de l'être humain. Elle part du fait immédiat de la *prise de conscience* — ou du *doute sur soi-même* — pour s'élever à la notion de l'Acte absolu, saisi et déterminé par une série de négations successives. Mais cette marche de la conscience individuelle à la conscience universelle n'est pas un simple procès ontologique de la connaissance; elle exige d'être réalisée concrètement en tant qu'ascèse. Cette philosophie s'oppose donc à la mentalité générale de l'occidental contemporain, comme une dynamique s'oppose à une statique, comme un travail d'identification réelle à une connaissance abstraite. « Mais toi, homme d'Occident, dit-elle,... Tourne un peu tes regards à l'intérieur de toi, contemple ton esprit et souviens-toi du tonneau des Danaïdes. Dans la spéculation, tandis que les hypothèses s'accumulent sans cesse dans une diversité sans fin, tes concepts se vident peu à peu de tout contenu... (1). »

Selon cette doctrine, la conscience progresse en se libérant successivement des divers modes de la pensée; et le penseur occidental, contre ce progrès, s'en tient au *statu quo* d'un *état* particulier de la conscience. Aussi, Roger Gilbert-Lecomte écrit-il : « [le progrès] de l'Occident demeurera toujours extérieur à l'esprit. Il porta uniquement sur les produits de l'Esprit, ses instruments, dans le sens le plus général de ce mot, qui va du microscope à toutes les opérations mathématiques (2). » A ceux qui pensent ainsi, les spéculations occidentales apparaissent fondées sur un anthropocentrisme intellectuel : si même elles admettent un progrès de l'esprit, elles n'en ont qu'une vue abstraite prise du point central de la raison humaine, solidement établie au centre de toute pensée comme la Terre de Ptolémée au centre de l'univers visible. Le *Grand Jeu* prétend susciter dans la philosophie une révolution analogue à celle, cosmographique, de Copernic, et lancer la conscience sur l'immense trajectoire de l'Acte conscient à travers les modes innombrables de la pensée. « Le centre de conscience ne réfléchit qu'une opposition entre la restriction de la

(1) Roger Gilbert-Lecomte. — *L'Univers des Mythes* (*Le Grand Jeu*, automne 1930).
(2) *Ibid.*

connaissance humaine, et la possibilité d'une science infinie que l'homme pressent et recherche... » déclare A. Rolland de Renéville (1); et il ajoute : « La vraie conscience ne peut se retrouver que par l'oubli de ce que nous nommons ici-bas la conscience. »

Les divers ordres d'étude de cette philosophie seront donc autant de champs d'expériences métaphysiques, où « l'on apprendra, écrit René Daumal, à l'Européen adulte et sain du XXe siècle qu'il peut, avec quelque exercice, penser et se penser comme pensent et se pensent un enfant, un fou, un Australien, un animal; ou bien on lui montrera en quoi consiste l'identité du « je » lorsqu'il dit : « je pense » et lorsqu'il dit : « je rêve ». Alors, lorsqu'il voudra tenter, après ces déplacements de la personnalité, la dépersonnalisation absolue, il rencontrera pour le guider des lois ascétiques que l'on trouve exprimées plus ou moins complètement chez les mystiques, particulièrement chez des Hindous comme Patanjali. »

« A partir du chaos primitif de sa « psyché », écrit encore René Daumal, l'homme fait apparaître les différents plans du monde en disant : « Cela n'est pas moi-même. » Comme la représentation de l'objet nié n'exprime rien d'autre que l'acte de négation dans des conditions particulières, tout ce qui existe devient le symbole du progrès de l'esprit (2). » Autrement dit : la conscience retrouve les lois de sa marche à l'unité dans l'évolution des formes dont elle se dégage; telle est, pour les philosophes du *Grand Jeu*, la base de la dialectique universelle — dialectique aussi bien au sens hégélien qu'au sens où Platon l'entend comme l'art de mener l'esprit à la réalisation du « Bien ». Les phénomènes se trouvent liés les uns aux autres parce que chacun est lié à un mode déterminé du même acte de conscience. De là un déterminisme absolu, non seulement théorique et méthodologique, mais pratique, qui finalement aboutit à un *don actif*, que l'on peut dire d'amour, des divers aspects de l'être humain à la dialectique qui les anime — physiquement, biologiquement ou économiquement. Et, sur ces différents plans, la conscience luttera contre cette inertie des phénomènes, en tant qu'expressions de la conscience, qui tend à les faire se répéter indéfiniment, accoutumant le « je » à ne plus se penser que comme identique à telle modalité particulière de l'être, et l'amenant peu à peu à la paresse d'esprit, au sommeil, et, à la limite, à la mort spirituelle.

C'est pour briser cette inertie qu'une révolte totale et effective est nécessaire comme premier moment de toute spéculation, si l'on admet cette subordination de la connaissance à l'ascèse. Aussi les penseurs du *Grand Jeu* se manifestent-ils d'abord comme des révoltés dans tous les domaines (3), puis, par un renoncement et un sacrifice volontaire de ce premier moment de révolte brute, comme des révolutionnaires dans les mêmes domaines.

(1) A. Rolland de Renéville. — *Rimbaud le Voyant*.
(2) René Daumal. — *Nerval le Nyctalope* (*Le Grand Jeu*, automne 1930).
(3) Cf. R. Gilbert-Lecomte : *La force des renoncements*, et R. Daumal : *Liberté sans espoir*, dans *Le Grand Jeu* (été 1928).

Cette conception métaphysique, méthodologique et éthique de l'ascèse se complète par une réflexion sur les différents ordres de phénomènes considérés comme symboliques de la pensée qui se connaît par leur médiation; d'où une symbolique des réalités physiques, oniriques (ici le *Grand Jeu* trouve de vastes enseignements dans les travaux de Freud), mathématiques (étude des pentacles de l'occultisme, de la doctrine pythagoricienne des nombres, etc.), historiques, etc. Cette pensée prétend ainsi à trouver la vérité des mythes et mystères primitifs, la vérité des poètes qu'elle tient pour grands, la vérité des philosophies où elle se retrouve elle-même sous certains aspects.

Car le langage de la philosophie abstraite ne suffit pas au *Grand Jeu*. S'il se place sur la lignée de philosophes, jalonnée par Héraclite, Pythagore, Platon, les néo-platoniciens, Bruno, Hegel, qui représentent l'intrusion de l'élément dynamique oriental dans la philosophie d'Europe, il se place aussi à la suite d'un certain nombre de poètes qui, consciemment ou non, ont travaillé à exprimer par la puissance des mots le fait de pensée antérieur à la phase civilisée — qu'exprime aussi, en un autre langage, la tradition occulte; comme W. Blake, G. de Nerval, E. Poe, V. de l'Isle-Adam, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, René Ghil; ou des poètes qui, comme Lautréamont, proclamèrent la lutte à mort contre tous les facteurs d'assoupissement et de mort spirituelle. Ainsi, dans tous les domaines, ces chercheurs sont prêts à se donner comme les dialecticiens, les chantres et les instruments matériels même des révolutions.

Il est curieux de noter que cette tendance de pensée, souvent proche de l'esprit primitif de participation (1), R. Gilbert-Lecomte et R. Daumal racontent l'avoir sauvée eux-mêmes de leur propre enfance comme une immense possibilité d'épanouissement mental d'ordinaire « censurée » chez l'adulte; ils en attribuent le mérite à une véritable redécouverte qu'ils auraient faite jadis, étant adolescents, des rites initiatiques des primitifs, dont le rôle, devenu plus tard explicite, fut : perpétuer dans la conscience adulte toute l'activité métaphysique, onirique, magique, poétique de l'enfance. Ils groupèrent peu à peu, dans la suite, autour d'eux, plusieurs amis qu'ils jugeaient capables d'exploiter avec eux ces richesses spirituelles selon leurs dispositions particulières (2). Ainsi se constitua le groupe qui prit le titre : *Le Grand Jeu*.

R. G.-L.

(1) « ...Tout est animé, vivant et voulant... tout participe de tout... tout agit et réagit sur tout jusqu'à métamorphose. » (Roger Gilbert-Lecomte : *L'Univers des Mythes*, dans *Le Grand Jeu* (automne 1930).

(2) *Le Grand Jeu* compte, en effet, outre R. Gilbert-Lecomte, A. R. de Renéville et R. Daumal, des collaborateurs qui sont plus spécialement des poètes ou des critiques (Pierre Audard, Monny de Boully, André Delons, Maurice Henry), — ou des peintres (Josef Sima, Arthur Harfaux).

BIBLIOGRAPHIE du groupe LE GRAND JEU. — RENÉ DAUMAL : *Le Contre-Ciel* (1 vol. Kra, édit.). — *Liberté sans espoir* (*Le Grand Jeu*, n° 1, été 1928). — *La Pataphysique et la Révélation du rire* (*Bifur*, juillet 1929). — *De l'attitude critique devant la Poésie* (*Les Cahiers du Sud*, décembre 1929). — *Nerval le Nyctalope* (*Le Grand Jeu*, n° III, automne 1930).

A. ROLLAND DE RENÉVILLE : *Rimbaud le Voyant* (1 vol. au *Sans-Pareil*). — *La Parole* (*Le Grand Jeu*, n° II, printemps 1929). — *L'Inspiration* (*Les Cahiers du Sud*, décembre 1929). — *L'Image* (*Le Grand Jeu*, n° III, automne 1930).

ROGER GILBERT-LECOMTE : *Correspondance inédite d'Arthur Rimbaud*, préface par R. Gilbert-Lecomte (1 vol. Ed. des *Cahiers Libres*). — *Retour à Tout et Terreur sur Terre*. — *Eternité, ton nom est Non* (à paraître). — *La Révolte : La force des renoncements* (*Le Grand Jeu*, n° I, été 1928). — *Après Rimbaud, la mort des Arts* (*Le Grand Jeu*, n° II, printemps 1929). — *L'Univers des Mythes : l'horrible révélation* (*Le Grand Jeu*, n° III, automne 1930). — *Monsieur Morphée, empoisonneur public* (*Bifur*, n° IV).

DU FAIT ASCETIQUE COMME REALITE IMMEDIATE

1. IL FAUT QU'UN VIENNE ET DISE : VOICI, AINSI SONT CES CHOSES.
POURVU QUE CECI SOIT MONTRÉ, QU'IMPORTE CELUI QUI PEUT DIRE : J'AI FAIT LA LUMIÈRE.
ET LA LUMIÈRE, AUSSI BIEN, N'EST A PERSONNE.

Je voudrais que personne ne puisse, que surtout moi-même ne puisse oser signer ces CLAVICULES (1); comme personne, et comme surtout Euclide n'aurait jamais osé signer de son nom cette proposition :

La Somme des angles d'un triangle est égale à deux droits.

Mais comme un géomètre peut se déclarer l'inventeur d'un procédé d'arpentage basé sur telle ou telle propriété

(1) Clavicules : nom donné par l'auteur au texte complet dont nous ne publions ici qu'un extrait.

du triangle, ainsi je signerai les commentaires de ces impersonnelles Clavicules.

Si le mot « je » intervient dans le texte ci-dessus plusieurs fois, c'est comme énonçant un être métaphysique, ou plutôt un moment dialectique.

*
**

2. NON EST MON NOM
NON NON LE NOM
NON NON LE NON

L'esprit individuel atteint l'absolu de soi-même par négations successives, par *abnégation*; je suis ce qui pense, non ce qui est pensé; le Sujet pur ne se conçoit que comme limite d'une négation perpétuelle.

L'idée même de négation est pensée : elle n'est pas « je ». Une négation qui se nie s'affirme elle-même du même coup; négation n'est pas simple privation, mais ACTE positif.

L'abnégation, c'est la « théologie négative » dans son application pratique à l'ascèse individuelle.

*
**

3. RECULE ENCORE DERRIÈRE TOI-MÊME ET RIS
LE NON EST PRONONCÉ SUR TON RIRE
LE RIRE EST PRONONCÉ SUR TON NON
RENIE TON NOM, RIS DE TON NON

Je pourrais te répéter cela tout le jour pendant des années, il est très probable que, même et surtout si tu me dis comprendre, tu ne feras pas l'expérience. Profite donc

tout de suite de l'occasion, à l'instant même où tu me lis — mais oui, c'est à toi qui me lis à cet instant précis que je m'adresse, à toi tout particulièrement —, demande-toi sérieusement : « Que suis-je? » Tu apprendras à rire de tout ce que tu croyais être toi-même (ton aspect physique, ta cœnesthésie, ton humeur, ton caractère, ton métier, ta position sociale, tes penchants, tes affections, tes opinions, tes vertus, ton talent, ton génie...); l'ironie — je veux dire le cruel rire de refus — est l'arme qui brise toutes ces coques; car si le commencement du rire est difficile à saisir, aisément on voit qu'il s'entretient par lui-même : on rit de rire. Fais alterner le doute méthodique, qui est l'abnégation, avec le sarcasme méthodique : ainsi tu éviteras peut-être la momification intellectuelle.

Si mon désespoir — je ne plaisante pas — pouvait te toucher, je persisterais encore, jouant sur ce sentiment, dans cet effort désabusé pour t'engager à quelques secondes de *Réflexion* véritable.

*
**

4. ET DE LA CONTEMPLE :
UNE MER BOUILLONNANTE DEVANT TOI.
LE MOT OUI BRILLE INNOMBRABLE, REFLÉTÉ PAR CHAQUE BULLE
MALE, LE NON, IL REGARDE LA FEMELLE.

Le même acte négateur qui fait le sujet conscient fait l'objet perçu : S'éveiller, c'est se mettre à penser quelque chose extérieur à soi-même; celui qui s'identifie à son corps tombe dans le sommeil.

La négation est un acte simple, immédiat et créateur,

fécond par lui-même; autant vaut dire mâle. Ce qui est nié, pris en général et à priori, peut être considéré comme le principe commun à toutes les productions de l'acte négateur, comme la matrice de toutes les apparences, donc comme femelle.

L'acte de nier, privé, par définition, de toute détermination positive, est identique à soi dans son mouvement perpétuel; l'objet nié surgit sans cesse multiple et divers, comme, selon moi, ce qui n'est pas fait de ma réalité substantielle, comme, selon la Cabale, un vide, une bulle dans la substance absolue. C'est la théorie du *ZIM-ZOUM*, dans le *ZOHAR*, que je prends ici dans son sens microcosmique.

Le *NON* mâle et le *OUI* femelle peuvent s'identifier à *PURUSHA* et à *PRAKRITI*, principes extrêmes de la Phénoménologie *SANKHYA* (d'un des « Six Points de vue » de la pensée hindoue).

*
**

5. Elle est son Sacrifice et sa Créature, puisqu'elle est Toute Robe dont Il s'est dépouillé.
Elle est sa conscience, puisqu'il l'a, devant lui seul sujet, projetée, « objetée », seul Objet.
Elle est son Amour, puisqu'elle est Tout ce qu'il n'est pas.
Le Mystère est réversible : crains la folie.

Ici nous touchons aux vieilles légendes sur la création, ou plutôt sur l'émanation du monde. Le fond commun de ces antiques cosmogonies, transposé de l'ordre du macrocosme dans celui du microcosme, devient le schéma d'une

ascèse individuelle pratiquement applicable à tout moment.

Or, c'est, pour nous, dans une application pratique immédiate que réside le signe discriminant de la vérité et de l'erreur métaphysique.

Kant a proclamé à notre temps la mort des dogmes métaphysiques; il a voulu aussi fonder une métaphysique nouvelle sur un critère immédiat. Mais il s'est trop hâté de prendre pour base un corps de morale dont le caractère est au plus point médiat — singulière négligence de critique.

La Métaphysique renaîtra bientôt comme *Science des limites ascétiques*.

*
**

6. Ne cesse pas de reculer derrière toi-même.
Et de la contemple :
Le pur NON que l'on salit de noms de dieux vit bouillonner le monde en robe de bulles;
il projeta, il évoqua, il provoqua cette nature,
il vit, il connut cette nature,
il aima cette nature.
Ici la folie garde toujours le Secret sur le Renversement du Mystère.

La véritable causalité est la création consciente, intégrale, de l'effet par la cause. Ce qui est la conscience et cause à la fois, c'est l'acte négateur par quoi s'appréhende le sujet et se projette l'objet. C'est le fondement de la *Raison objective* de la philosophie hégélienne, qui *crée* et *connaît* le monde par l'acte même de sa *nature*, d'où le double axiome : tout ce qui est *rationnel* est *réel;* tout ce qui est *réel* est *rationnel.*

Le rapport de CAUSALITÉ entre le sujet et l'objet repose sur *l'acte même* qui les sépare. Le rapport de CONNAISSANCE entre eux repose sur *le fait accompli* de leur séparation. Il y a en troisième lieu entre sujet et objet un rapport d'*Amour,* qui repose sur l'affirmation de leur *identité principielle malgré* leur séparation.

Si tu veux te donner la peine de méditer là-dessus, prends note de ce conseil : fais très attention lorsque tu passes de l'ordre microcosmique à l'ordre macrocosmique, ou inversement; autrement dit, de l'ordre ascétique à l'ordre métaphysique, ou inversement. L'un t'apparaîtra souvent comme le reflet renversé de l'autre; car à l'égard du macrocosme, le microcosme est une créature, un objet, tandis qu'à l'égard de soi-même le microcosme est sujet. Je te répète que ce point est dangereux; mais, après tout, personne ne t'oblige à t'occuper de ces questions.

⁂

7. ABSURDE D'ÊTRE INCLUS DANS UNE INFIME DES INNOMBRABLES BULLES — PROVOQUÉES, ÉVOQUÉES, PROJETÉES — UN NON SE PRONONCE JE
ET JE REGARDE :
JE SUIS LA CAUSE DE TOUT CECI, SI JE SUIS NON
JE SUIS LE CONNAISSEUR DE TOUT CECI, SI JE SUIS NON
JE SUIS L'AMANT DE TOUT CECI, SI JE SUIS NON
ABSURDE D'ÊTRE MAIS DE N'ÊTRE PAS NON, ABSURDE LIBERTÉ, ABSURDE VÉRITÉ, ABSURDE AMOUR,
L'ÉTANT — NE L'ÉTANT PAS — JE LE DEVIENS

Je conçois l'acte de conscience comme une absolue négation, mais il s'en faut que cette négation soit immédiatement, actuellement absolue.

Cette contradiction entre ma notion d'être absolu et ma condition d'individu limité se résoud, selon la première triade motrice de la Dialectique : « Etre; Non-Etre; Devenir », dans la nécessité de l'acheminement de ma nature bornée vers l'être absolu.

L'acte de conscience, perpétuellement renouvelé, par ce mécanisme se fait *durée*. Et le *temps* n'est que le schème, la forme à priori selon KANT, de la prise de conscience, de l'aperception qui se réalise comme durée.

Cet acheminement est, dans l'ordre de la connaissance-causale, progrès de la raison humaine jusqu'à sa limite : la Raison objective et, dans l'ordre de l'Amour, identification successive de moi-même avec toute la série des créatures, ordonnée du plus semblable à moi au plus différent de moi, et, par là même, du plus limité au moins limité. On trouve dans PLATON (*Le Banquet*) une ébauche de cette dialectique de l'amour; mais il faudrait en compléter les termes (un beau corps — tous les beaux corps — la beauté en général des corps — la Beauté) de façon à introduire dans la série tous les modes de l'existence; brièvement : mon corps; la nature humaine; la nature animale; la nature vivante...; à chaque terme correspondant une représentation ou manifestation physique particulière, le dernier terme étant celle que je ne puis nommer que la NEANTE, si les sanglots ne m'étouffent pas.

⁂

8. JE ME RETRANCHE ENCORE DE MOI-MÊME DERRIÈRE MOI-MÊME ET JE VOIS :
DANS LA MER BOUILLONNANTE DES *OUI* QUI ASPIRENT A DES FORMES VIVANTES

SOUS MON REGARD QUI NIE, UN NŒUD DE BULLES S'AFFIRME ET S'ORGANISE EN SYSTÈMES DE MOUVEMENTS COOPÉRANT EN CERCLES,
AINSI UN CORPS VIVANT, DE VOILES PHYSIQUES ET NON-PHYSIQUES, S'ISOLE INDIVIDU DANS LA MER BOUILLONNANTE OU DES MULTITUDES D'AUTRES S'ORGANISENT AUSSI
ET DÉCLARE :
« JE SUIS A TOI »

A la contradiction de l'abnégation parfaite conçue et non réalisée correspond, dans le domaine des formes, la production, hors de la Matière première niée *a priori*, d'êtres organisés, c'est-à-dire de créatures limitées dans l'espace, qui groupent, autour du principe de vie, mâle et négateur, des systèmes de mouvement collaborant pour donner à l'ensemble une tendance à durer dans une certaine mesure — à « persévérer dans son être » selon SPINOZA.

Ces mouvements sont ceux, corporels, des *appétits*, et leurs aspects conscients, les *désirs*, comme dit encore l'*Ethique*.

Ainsi s'organise et se conserve l'individualité, qui s'attache à la conscience si bien que celle-ci s'accoutume profondément à la penser comme *sienne*, sinon comme *soi-même*.

***

9. CAR LE NON VOULANT SE PARLER UNIVERSEL, IL SOULÈVE LES VOILES NIÉS-APPARUS QUI S'ATTACHENT A LUI, ET ME VOICI LUI-MÊME DANS LA PRISON VIVANTE.
J'AI FORME, AYANT RENIÉ TOUTE FORME.
L'IMAGE VISIBLE DE LA SOUFFRANCE EST MULTITUDE.

Et tu t'affranchiras de tes limites lorsque tu auras pensé : cette individualité, ce n'est pas moi; elle ne m'appartient même pas. Du même coup, tu percevras comme objet ton propre individu, et les innombrables individus qui t'entourent, dont la nature est d'être multiple, est d'être foule.

Un individu, c'est l'illimité se pensant limité, donc privé d'une partie de soi-même, torturé dans une forme particulière. Si tu comprends ceci, tu ne cesseras plus de voir le spectacle atroce d'une foule de souffrances visibles sous les formes des corps.

***

10. JE SUBIS TOUT CECI, DE L'AUTRE JE PATIS, MOI DONT LE NON ÉVOQUA TOUT CECI, QUI ME RENIANT FIT APPARAITRE L'AUTRE;
IL Y A QUELQUES JOINTS A CETTE CUIRASSE, POUR LE PASSAGE SI RARE DE LA LIBERTÉ, COMMUNÉMENT LES ACTIONS DÉSINTÉRESSÉES, PETIT JEU ARTICULAIRE.

La contradiction essentielle à la conscience individuelle exige d'être surmontée. Elle l'est par l'abnégation, qui, dans le domaine de l'action, a pour conséquence l'acte désintéressé : puisque je cesse ainsi de me tenir pour un individu ayant sa fin en soi. Il n'est pas d'autre *Morale* que celle qui dérive de cette *nécessité ascétique immédiate*.

***

11. L'IGNORANCE ME RECOUVRE, MOI DONT LE NON CONTEMPLA TOUTE EXISTENCE, CONNUT L'AUTRE, VIT LA SAGESSE;

IL Y A QUELQUES JOINTS A CETTE CUIRASSE, POUR LE PASSAGE SI RARE DE L'INTUITION, COMMUNÉMENT CINQ SENS, FISSURES LIMITÉES.

C'est la même nécessité ascétique immédiate que nous prendrons pour fondement de la vraie *Science;* qui doit être connaissance immédiate, c'est-à-dire *intuition :* l'intuition chez l'homme moyen est limitée à l'exercice de quelques sens séparés du *sens commun* — l'intuition ou aperception pure — et dans les imperfections sont, par bonheur, assez connues.

***

12. ET JE DIS : JE! ET LA HAINE M'ISOLE, TORTURANT LE NON DANS LA COMPLEXITÉ DE MA FORME, MOI DONT LE NON ÉVOQUA TOUT CECI, VIT TOUTES CHOSES UNE SEULE, LA NIÉE DEVANT LE NON S'AFFIRMANT, ET QUI FIT D'ELLE ET DE LUI L'UNION;
IL Y A QUELQUES JOINTS A CETTE CUIRASSE, POUR LE PASSAGE SI RARE DE L'AMOUR, COMMUNÉMENT DES GESTES D'ÉPOUVANTE, DE SOUFFRANCE ET DE DÉSESPOIR, ÉCHANGÉS AVEC L'AUTRE PAR LES JOINTS D'UNE AUTRE ARMURE.

A partir du même moment ascétique se construit la dialectique de l'Amour. La contradiction inhérente à la conscience individuelle est prise ici, en tant que sentiment; à ce point de vue, elle est identique à l'essence même de la douleur. La contradiction qui est entre individuel et universel est réellement la même qui est entre satisfaction de soi et désir de se dépasser soi-même, entre égoïsme et amour. Le sujet aimant tend à s'identifier à l'objet aimé; il arrive par conséquent à le connaître intuitivement comme il se connaît soi-même par aperception.

L'amour suppose donc une séparation entre sujet et objet, et une tendance au sujet à franchir cette séparation. Aussi est-il à la fois douleur et joie. Et il se détruit dans son propre accomplissement, la fin de l'Amour étant l'Unité.

Dans chaque mode de l'existence, l'acte d'Amour apparaît dans des actions particulières; celles, par exemple, dans l'apparence physique, que si magnifiquement PAUL VALÉRY nomma :

« *...ces gestes étranges*
« *Que, pour tuer l'amour, inventent les amants.* »

L'absence de limites correspond à une identification complète du sujet avec toutes les formes d'existence; en définitive avec la forme *a priori* de l'existence objective. Aussi l'amour vrai, celui qui n'est pas une simple systématisation des désirs individuels autour d'un objet physiquement, psychologiquement et socialement commode, n'aveugle pas mais illumine. S'il est porté à sa perfection, il intègre la totalité des êtres. Or, la totalité des êtres, c'est : Moi + Non-moi. Aussi dirai-je en vérité : la Fiancée absolue d'un sujet S., c'est le Non-S, c'est-à-dire encore : la Totalité *moins* S.

L'objet absolu de l'amour, qui porte pourtant sur le principe passif nié, se trouve donc défini par une négation — ou une soustraction contenant implicitement une négation réelle. Or, c'est ce principe femelle qui d'abord était pensé comme « une multiplicité de OUI ».

COLLABORATEURS ET REDACTEURS DES NOTICES

(J. A.) .... J. Audard.
(P. B.) .... P. Biquard.
(A. D.) .... A. Dandieu.
(R. G.-L.) .... R. Gilbert-Lecomte.
(F. J.) .... F. Joliot.
(A. L.) .... A. Lautman.
(E. M.) .... E. Montel.
(L. P.-Q.) .... L. Pierre-Quint.
(R. V.) .... R. Vailland.
(J. W.) .... J. Wehrlé.

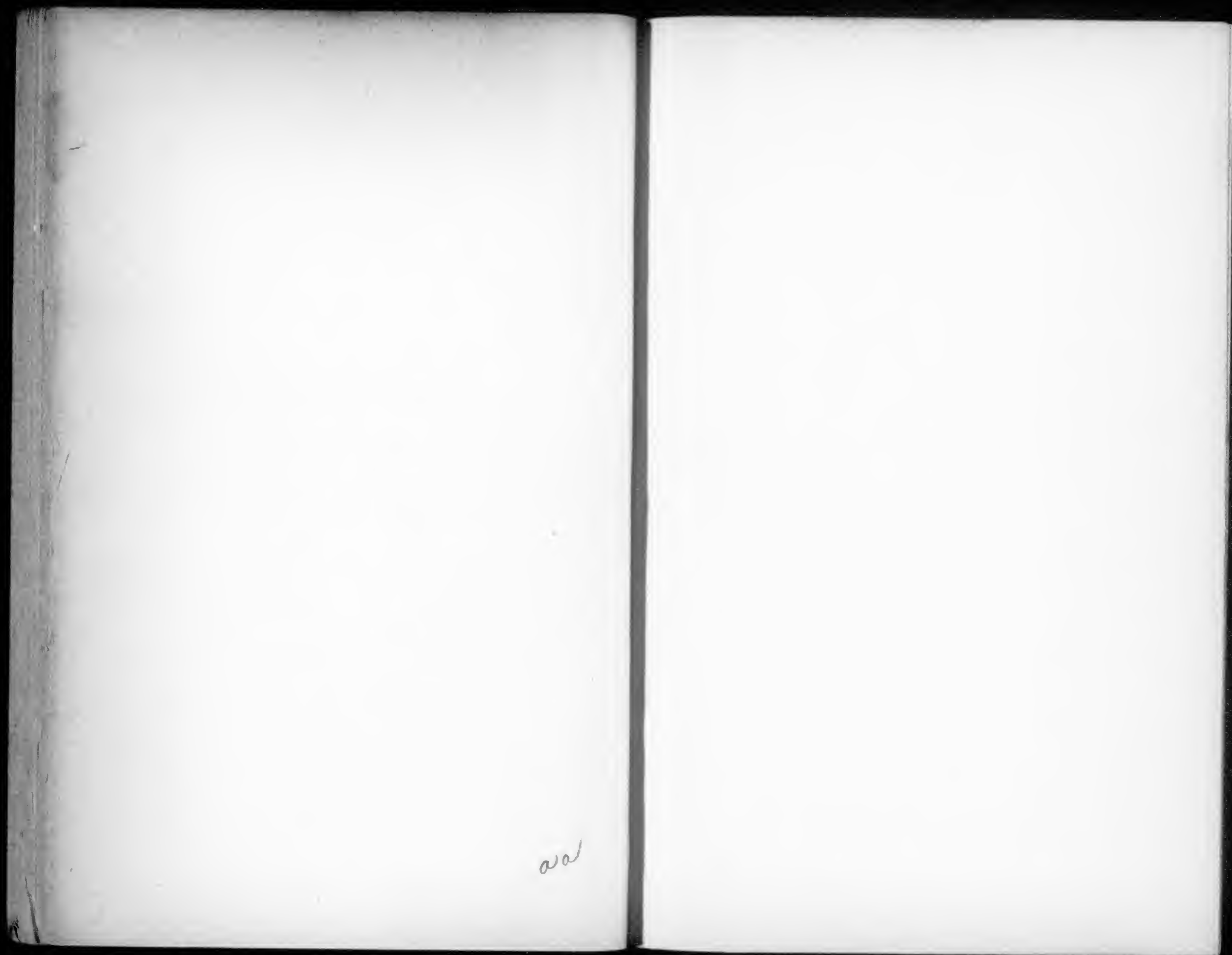
Nous donnons ici les noms des Editeurs qui ont bien voulu nous accorder les autorisations nécessaires pour la reproduction des textes de la présente Anthologie :

ALCAN pour : Levy-Bruhl, Emile Durkheim, Bergson, Emile Meyerson, Maurice Blondel, Jean Wahl, Louis Rougier.
CHAHINE pour : Pierre Janet.
COLIN pour : Edmond Goblot.
DOIN pour : Paul Langevin.
FLAMMARION pour : Poincaré, Charles Maurras.
GRASSET pour : Joseph Baruzi.
NOURRY (Emile) pour : Alfred Loisy.
NOUVELLE LIBRAIRIE NATIONALE pour : Jacques Maritain.
PAYOT pour : Emile Meyerson, Eugène Minkowski.
RIEDER pour : Jean Wahl, Georges Politzer.
RIVIÈRE pour : Georges Sorel.
VRIN pour : Octave Hamelin.

TABLE DES MATIERES

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE MODERNE, 177, ROUTE DE CHATILLON, A MONTROUGE (SEINE) LE HUIT OCTOBRE MIL NEUF CENT TRENTE ET UN.

PRINTED IN FRANCE





DUPLICATE
0032188099